الكوكب الدرّی

شرح جامع الترّمذی

افادات

ابوحنیفۂ عصر، بخاری دھر، جنید و شبلی دوراں، رئیس الطائفہ، قطب الاقطاب

حضرت اقدس مولینا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ

ناقل و جامع افادات

الشیخ الادیب الاریب بحر العلوم حضرت مولانا یحییٰ کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ

محشی

برکۃ العصر حضرت الشیخ مولینا محمد زکریا کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ

ترجمہ، ضروری اضافات و عنوانات

ابو طلحہ محمد زکریا مدنی ظلہ العالی

اُستاذِ حدیث جامعہ معہد الخلیل الاسلامی

ناشر مکتبۃ الشیخ

۳/۴۴۵، بہادر آباد، کراچی نمبر ۵۔ فون: ۰۲۱-۳۴۹۳۵۴۹۳

الکوکب الدری

شرح جامع الترمذی

افادات

ابوحنیفۂ عصر، بخاری دہر، جنید وشبلی دوران، رئیس الطائفۃ، قطب الاقطاب

حضرت اقدس مولینا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ

ناقل وجامع افادات

الشیخ الادیب الاریب بحر العلوم حضرت مولانا یحییٰ کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ

محشی

برکۃ العصر حضرت الشیخ مولینا محمد زکریا کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ

ترتیب، ضروری اضافات وعنوانات

ابوطلحہ محمد زکریا مدنی حفظہ اللہ

ناشر مکتبۃ الشیخ

۳/۴۴۵، بہادر آباد، کراچی نمبر ۵۔ فون: ۳۴۹۳۵۴۹۳-۰۲۱

نام کتاب : الکوکب الدری شرح جامع الترمذی

افادات : حضرت اقدس مولینا رشید احمد گنگوھی رحمہ اللہ

ترجمہ : ابو طلحہ محمد زکریا مدنی

ناشر : مکتبۃ الشیخ ۳/۴۴۵، بہادر آباد، کراچی نمبر ۵۔

اسٹاکسٹ

مکتبہ خلیلیہ
دکان نمبر-19، سلام کتب مارکیٹ، بنوری ٹاؤن، کراچی
موبائل: 0321-2098691

مکتبہ زکریا
دکان نمبر ۵ قرآن محل، اُردو بازار کراچی۔
0312-2438530, 0321-2277910

قدیمی کتب خانہ، کراچی
کتب خانہ اشرفیہ، اُردو بازار، کراچی
دارالاشاعت، اُردو بازار، کراچی
مکتبہ ندوہ، اُردو بازار، کراچی
نور محمد کتب خانہ، آرام باغ، کراچی
مکتبہ عمر فاروق، شاہ فیصل کالونی، کراچی
زم زم پبلشرز، اُردو بازار، کراچی
اسلامی کتب خانہ، بنوری ٹاؤن، کراچی
کتب خانہ مظہری، گلشن اقبال، کراچی
مکتبہ معارف القرآن، دارالعلوم کورنگی

حافظ کتب خانہ، پشاور
مکتبہ رحمانیہ، لاہور
مکتبہ العارفی، فیصل آباد
مکتبہ حرمین، لاہور
مکتبہ قاسمیہ، لاہور
مکتبہ علمیہ، پشاور
مکتبہ حقانیہ، ملتان
ادارہ تالیفات، ملتان
مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ
مکتبہ امدادیہ، ملتان

فہرست مضامین	صفحہ

فہرست مضامین

فہرست مضامین

فہرست مضامین	صفحہ
مسئلہ روایت بعد النسیان	۱۷۲
باب مایقال بعد الوضوء	۱۷۲
سند کی ضروری وضاحت	۱۷۳
زید بن حباب سے دو غلطیاں ہوئیں	۱۷۳
امام نوویؒ کا ترمذیؒ پر رد	۱۷۴
باب الوضوء بالمد	۱۷۴
صاع کی تعیین میں علماء کا اختلاف	۱۷۵
امام ابویوسفؒ اور امام مالکؒ کے درمیان مشہور مناظرہ	۱۷۵
ہارون الرشید ایک سال حج کرتے تھے ایک سال جہاد	۱۷۵
امام مالکؒ کی طرف سے جواب اور امام ابویوسفؒ کا رجوع	۱۷۶
مد کی تعیین میں حنفیہ کے دلائل	۱۷۶
حنفی مذہب مبنی بر احتیاط ہے	۱۷۷
باب کراھیة الاسراف فی الوضو	۱۷۷
وضو میں وسوسہ میں پڑنے کے نقصانات	۱۷۸
ولہان وضو کا شیطان ہے	۱۷۸
عتی بن ضمرة السعدی کے حالات	۱۷۹
باب الوضوء لکل صلوٰة	۱۷۹
نبی اکرم ﷺ پر ابتداءً ہر نماز کے لئے وضو کا حکم	۱۸۱
قال ابوعیسیٰ کی وضاحت	۱۸۱
ہٰذا اسناد مشرقی سے مقصود توضیح ہے یا اعتراض	۱۸۱
باب انه یصلی الصلوات بوضوء واحد	۱۸۲
قال ابوعیسیٰ کی وضاحت	۱۸۳
باب فی وضوء الرجل والمرأة من اناء واحد	۱۸۴

فہرست مضامین	صفحہ
مردوں کے باقی پانی سے عورتوں کا طہارت حاصل کرنا	۱۸۵
مسئلہ مذکورہ کی تین صورتیں اور محل اختلاف	۱۸۵
حدیث عمرو بن حکم کے جوابات کی تفصیل	۱۸۵
باب ان الماء لاینجسه شیی	۱۸۷
پانی کی نجاست وطہارت کی تفصیل	۱۸۸
کتنی مقدار پانی میں نجاست گرنے سے پاکی یا ناپاکی کا حکم ہوگا	۱۸۹
حضرت عائشہ کا مذہب اور اس کے ناقابلِ عمل ہونے کا عذر	۱۸۹
حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کی وضاحت	۱۹۰
امام مالکؒ کی مستدل حدیث باب کا جواب	۱۹۰
الف لام کے عہدی ہونے کے قرائن	۱۹۱
بئر بضاعة کے ناپاک نہ ہونے کی وجہ	۱۹۱
واقدی پر اعتراض کا جواب	۱۹۲
بئر بضاعة کے جاری ہونے کی کیفیت	۱۹۲
واقدیؒ کے حالات	۱۹۲
حدیث قلتین کا جواب	۱۹۴
حضرت گنگوہیؒ کا عملی تجربہ	۱۹۵
حدیث قلتین کا قابلِ استدلال ہونا پندرہ امور پر موقوف ہے۔	۱۹۴
ماءِ کثیر کی تعیین میں حنفیہ کے متعدد اقوال	۱۹۵
تحریک بالید سے فوراً حرکت ہونا مراد ہے نہ کہ تدریجاً.	۱۹۶
دہ دردہ والے قول پر صاحب بحر کا رد	۱۹۶
حدیثِ قلتین کے مختلف جوابات اور ہر ہر جواب پر مفصل رد	۱۹۶

فهرست مضامين	صفحه
فهرست مضامين	صفحه

فہرست مضامین	صفحہ
غسل کئے بغیر سونے کی دوقسمیں	۲۸۸
ابواسحاق کی حدیث پر مصنف کا کلام، ان کی توجیہ اور	
حضرت گنگوہیؒ کی توجیہات	۲۸۹
باب فی الوضوء للجنب	۲۹۱
اینام احدنا وھو جنب قال نعم اذاتوضأ	۲۹۱
باب ماجاء فی مصافحة الجنب	۲۹۲
المؤمن لاینجس کی وضاحت	۲۹۲
حدیث مبارکہ سے مستنبط چند مسائل	۲۹۳
باب ماجاء فی المرأة تریٰ مثل مایری الرجل	۲۹۴
ان اللّٰہ لایستحیی من الحق	۲۹۵
ام سلیمؓ کے قول فضحت النساء کی تشریح	۲۹۵
باب الرجل یستدفئ بالمرأة بعد الغسل	۲۹۶
وبه یقول سفیان الثوری	۲۹۷
باب التیمم للجنب اذالم یجد الماء	۲۹۷
الصعید الطیب طهور المسلم	۲۹۸
فان ذٰلک خیر	۲۹۹
لفظ خیر پر اشکال اور اس کے جوابات	۲۹۹
ویرویٰ عن ابن مسعود انه کان لایریٰ	
التیمم للجنب الخ	۳۰۰
ابن مسعودؓ کے تیمم للجنب کے انکار کی وجوہات	۳۰۰
باب فی المستحاضه	۳۰۰
مستحاضہ کی تعریف وحکم	۳۰۰
مستحاضہ کے متعلق چار ابواب اور ان کی الگ الگ غرض	۳۰۱
مستحاضہ سے وطی میں ائمہ کا اختلاف	۳۰۲
مستحاضہ کے وضو سے متعلق ائمہ اربعہ کے اقوال	۳۰۲
مذہب احناف کی وضاحت	۳۰۳
دلائل وجوابات	۳۰۳
باب ماجاء ان المستحاضه تتوضأ لکل	
صلاة	۳۰۳
ترجمۃ الباب اور حدیث مبارکہ میں مطابقت	۳۰۴
قال احمد واسحٰق فی المستحاضه	۳۰۴
اس قول کا مقصد	۳۰۴
باب فی المستحاضه انها تجمع بین	
الصلوتین بغسل واحد	۳۰۵
فقد منعتنی الصیام والصلوٰة اس جملہ کی وضاحت	۳۰۷
انعت لک الکرسف بیماری کا علاج کرنا سنت	
ہے	۳۰۸
سأمرک بامرین	۳۰۸
لفظ سین پر اشکال، اس کا جواب	۳۰۸
حضرت شیخؒ کا اہم اعتراض اور حضرت کی منفرد توجیہ	۳۰۸
لفظ سین کی تعبیر کے لئے حضرت شیخؒ کی توجیہ	۳۰۸
ایهما فعلت اجزأ عنک	۳۰۹
لفظ ہی کا مرجع	۳۰۹
اشکال	۳۰۹
تین جوابات	۳۱۰
اعتراضات وجوابات کا حاصل	۳۱۱
ہمارے اس دعوے پر دلائل ثلثہ	۳۱۱
قال احمد واسحٰق فی المستحاضه	
اذاکانت تعرف حیضها باقبال الدم وادباره	۳۱۲
اشکال، جوابات ثلثہ	۳۱۲

فہرست مضامین

فہرست مضامین

تمت کتاب الطهارة

تقریظ

ازقلم: حضرت مولانا محمد عاقل صاحب

صدرالمدرسین مدرسہ مظاہرِ علوم سہارنپور

عزیز گرامی قدر ومنزلت مولانا محمد زکریا سلمہ وعافاہ ومد فیضہ — السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

بندہ بحمد اللہ بخیریت ہے۔اس روز فون پر بات بہت عجلت میں ہوئی تھی اسی وقت آپ کا خط پڑھا تھا،غور کا موقع اس وقت تک نہیں ملا تھا،ماشاء اللہ آپ کی یہ محنت قابل داد ہے باعث مسرت ہے بارک اللہ فی شوقکم وعلمکم

''الکوکب الدری'' کی ترجمانی آپ نے انداز ہوا کہ صحیح کی ہے اس کا اندازان اوراق سے ہوا جو نمونۃً آپ نے یہاں بھیجے،یہ کافی محنت کا کام آپ نے کیا ہے،اس کی تکمیل ہو جانی چاہئے۔

لفظی ترجمہ کے بجائے بامحاورہ ترجمہ بہتر رہے گا،باقی جتنا کام ہو چکا اس کو تو اسی طرح رہنے دیجئے،اس میں تغیر وتبدل کی حاجت نہیں۔کتاب الطہارۃ والصلوٰۃ تک کام ہوا اس کو طبع کرا دیجئے۔

ایک جگہ ترجمہ آپ نے اس طرح کیا ہے''اسماعیل بقیہ راویوں سے زیادہ ثقہ ہیں'' یہ غالباً جس سے آپ نے املاء کرایا ہے اس کی غلطی ہے،راویوں کے بجائے راوی بصیغہ مفرد ہونا چاہئے کما ھو ظاہر۔

اسی طرح ''لہٰذا جنبی اور حائضہ کو جس نصِ قرآن سے منع کیا گیا ہے'' اس جگہ بھی ''نصِ قرآن'' کے بجائے ''مسِ قرآن'' ہونا چاہئے تصحیح اور مقابلہ کا بہت اہتمام کیا جائے۔

حاشیہ میں الشیخ سے مراد بظاہر حضرت اقدس گنگوہیؒ ہیں اس لئے کہ یہ افادات تو انہی کے ہیں۔مولانا یحییٰ صاحب کو ہمارے حضرت والد کے لفظ سے تعبیر فرماتے ہیں۔

(تنبیہ) صفحہ ۲۱۲ واحتج بھذا الحدیث

بندہ کے خیال میں یہاں حدیث سے مراد حدیث العقیقہ نہیں ہے بلکہ یہ سوال وجواب ہے جو ابن سیرین کے امر سے حسن بصری سے کیا گیا،اس لئے کہ اول تو یہ حدیث بخاری میں اسی سند سے نہیں ہے اور ترمذی میں اگرچہ اسی سند سے ہے لیکن وہاں سماع کی تصریح نہیں بلکہ عن الحسن عن سمرۃ الخ ہے۔فقط والسلام والد صاحب کی خدمت میں بھی سلام مسنون!

محمد عاقل مکہ مکرمہ

۲۱ ذی الحجہ ۱۴۲۳ھ

برمزار قطب الاقطاب

خاتم المحدثین، شیخ الاسلام والمسلمین سند الاصفیاء الکاملین، مجدد العصر حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہ
(م۔ ۹ جمادی الثانی ۱۳۲۳ھ/ ۱۹۰۵) کے حضور میں نذرانہ نفیس

یہ نفیس کس کا مزار ہے ہے یہ کس کی خوابگہِ حسیں
تو نظر نظر کو قرار ہے کہ نفس نفس کو جو ہے سکوں
یہ حریم حسنِ نگار ہے یہاں اک نگار ہے خیمہ زن
وہ ہزار رشکِ بہار ہے یہاں محوِ جلوۂ سرمدی
یہ مقامِ فرد فرید ہے یہ فرودگاہِ رشید ہے
یہ مکین عرش وقار ہے یہ مکان خلد نشان ہے
جو کبھی بخاریٔ عصر تھا جو ابوحنیفۂ وقت[1] تھا
یہ اسی کی خاک مزار ہے جو جنید وشبلی دہر تھا
یہ جہاں، عشق کا طور ہے یہ مزار بقعہ نور ہے
یہ تجلیوں کا دیار ہے یہاں آفتابِ جمال ہے
یہ دلیل حسنِ قبول ہے یہاں قدسیوں کا نزول ہے
جو نبی کا عاشق زار ہے یہاں سورہا ہے وہ نازنیں
تو حدیث یار کا فیض ہے جو کلامِ دوست کا نور ہے
یہ مزار قمقمہ زار ہے اسی فیض سے، اسی نور سے
یہ نظر کی منزلِ شوق ہے یہ جنوں کا محملِ شوق ہے
مرا عشق اس پہ نثارہ ہے مرا عشق حاصلِ شوق ہے

(۱) ابو حنیفۂ وقت: حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہ نے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کو تفقہ میں مقامِ بلندی کی بناپر ''ابوحنیفۂ عصر'' کا لقب دیا تھا، وہ اپنے

وہ کہ تھا مجاہدِ شاملی(۱) صفیں جس نے الٹیں فرنگ کی
اسی صف شکن کی یہ گھات ہے اسی شیر کا یہ کچھار ہے
کوئی دیدہ ور ہو تو دیکھ لے بڑے معرکے کا یہ مرد ہے
یہ جو کہکشاں کی سی گرد ہے اسی گرد میں وہ سوار ہے
کبھی جام پینے پہ آگئے تو سمندروں کا چڑھا گئے
یہ جو آج تک نہیں ہوش ہے مئے عشق ہی کا خمار ہے
یہ عنایتیں، یہ نوازشیں ابھی آپ مجھ سے نہ پوچھئے
مری آنکھ محوِ جمال ہے مرے سامنے رخِ یار ہے
میں نگاہِ شوق کا کیا کروں دلِ ناصبور سے کیا کہوں
ابھی حشر میں بڑی دیر ہے ابھی دور روزِ شمار ہے
کوئی نکتہ چیں ہو، ہوا کرے مگر اے نگاہِ کمال بیں
ذرا کرکے دیکھ مشاہدہ یہاں نور ہے، وہاں نار ہے
کسی خشک طبع سے کیا غرض کسی تنگ ظرف سے کام کیا
مری اہلِ دل سے ہے دوستی مجھے اہلِ درد سے پیار ہے
یہی میرا ناز ونیاز ہے کہ اسیرِ زُلف رشید ہوں
اسی سلسلے کا مرید ہوں مرا اس پہ دار ومدار ہے
میں فدائے عشق رسول ہوں میں نبی کے پاؤں کی دھول ہوں
مرا دل خدا کے حضور میں بہ نیاز سجدہ گزار ہے

(۱) شاملی: آپ ۱۸۵۷ء کے جہاد میں خانقاہِ قدوسی سے مردانہ وار نکل کر انگریزوں کے خلاف صف آراء ہو گئے اور اپنے مرشد حضرت حاجی امداد اللہ رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے رفقاء کے ساتھ قصبۂ شاملی کے معرکۂ جہاد میں شامل ہو کر خوب دادِ شجاعت دی۔ حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دار العلوم دیو بند نور اللہ مرقدہ (پچاس مثالی شخصیات بحوالہ تاریخ دار العلوم دیو بند)

از قلم: قطب الاقطاب برکۃ العصر حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ

مقدمة "الکوکب الدری"

الکوکب الدری کے بعض نسخوں کے شروع میں حضرت محشی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قلم سے عربی میں یہ مقدمہ ملا،
افادۂ ناظرین کے لئے عاجز نے اس کا ترجمہ کیا ہے۔ محمد زکریا مدنی

حمد وصلوٰۃ کے بعد...... اللہ رب العزت کا اس امت محمدیہ کے اوپر بے شمار احسانات میں سے ایک بڑا احسان یہ ہے کہ اللہ پاک اس میں مجددین مبعوث فرماتے ہیں، انہی مجددین میں سے ایک حضرت **قطب الاقطاب عارف باللہ شمس العلماء مولانا ابو مسعود رشید احمد الانصاری الایوبی الگنگوھی الحنفی الجشتی النقشبندی القادری السھروردی قدس اللہ سرہ العزیز** ...... ہیں جو کہ صاحب فضل وکمال علماء کے سردار، امام الائمہ، ابوحنیفۂ زمان، شبلیٔ دوران، امیر المومنین فی الحدیث، حجۃ اللہ علی العالمین ہیں۔ حضرت والا کی انوکھی اور بے مثال شخصیت کے سبب انسانی جان اور مردہ روح زندہ ہو جاتی ہے اور آپ کی پاکیزہ ہمت کے سبب دل روشن ہو جاتے ہیں اور انسانیت اخلاق وصفات کے بلند وبالا مقامات طے کر لیتی ہے، حضرت والا نے مشرق ومغرب کو معارفِ الٰہی کی آگ اور یقین کے سوز وگداز سے بھر دیا۔ اور تعلیمات نبوی اور تصوف واحسان کی صفات سے زمین کے کونے کونے کو روشن فرمایا، حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے ابتداء ہی سے علومِ دینیہ کے اندر مہارت حاصل کرنے کی سعی فرمائی اور تحصیل علم کے لئے دور دراز علاقوں کا سفر فرمایا اپنے زمانہ کے اکابر مشائخ کے حلقۂ درس میں حاضری دی اور علوم دینیہ میں باریک بینی اور تفقہ حاصل کیا، علوم کے سمندروں میں غوطہ خوری فرمائی اور اپنے زمانہ کے باکمال اساتذہ کے پاس فنون کی بڑی کتابیں پڑھیں۔

حضرت والا مسلسل اسی طرح علوم وفنون میں مہارت حاصل کرتے رہے یہاں تک کہ علوم کی اوجِ ثریا تک جا پہنچے خاص کر علم حدیث علیٰ صاحبہا الف الف صلوٰۃ وتحیۃ میں حضرت والا کا کوئی ثانی نہ تھا، اس علم حدیث کے میدان کو مارنے والے آپ ہی تھے، ہندوستان چین، خراسان اور بہت سے دور دراز علاقوں سے طالبینِ علومِ نبوت حضرت والا کے سمندر سے سیراب ہو کر لوٹتے تھے ہر ایک نے اپنے اپنے ظرف کے مطابق تھوڑا یا زیادہ اس سمندر سے سیرابی حاصل کی اور ہر ایک اپنی زبان سے برملا اقرار کرتا رہا کہ آپ ہی یکتائے زمانہ ہیں، اور حقیقتِ حال بھی اس سے کچھ مختلف نہ تھی کیونکہ حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہ میں قوتِ اجتہادیہ اور علم حدیث کو حفظ کرنے کی صلاحیت، مسائل فقہیہ کے استنباط کا ملکہ اور احادیث مختلفہ میں تطبیق دینے کا عمدہ انداز، مضامینِ مختلفہ میں اتحاد اور ارتباط پیدا کرنے کی خوبی، عدالت اور ثقاہت کا اعلیٰ درجہ، علوم عقلیہ اور نقلیہ میں کمالِ مہارت اور تبحر، فقہ اور اصولِ فقہ میں انتہائی درجہ کا کمال، وسائل اور مقاصد کو جمع کرنا، معارفِ الٰہیہ کے پہاڑوں تک رسائی، اللہ پاک کی دائمی حضوری کا اعلیٰ درجہ، اور شریعت پر کمالِ استقامت کے ساتھ ثابت قدمی، یہ تمام صفات حضرت والا میں موجود تھیں جو حضرت والا کے زمانہ میں کسی ایک شخص میں انفرادی یا اجتماعی طور پر نہیں پائی جاتی تھیں۔

ولیس علی اللہ بمستنکر .... ان یجمع العالم فی واحد

اللہ جل شانہ پر یہ بات کوئی مشکل نہیں   کہ دنیا جہاں کی خوبیاں ایک شخص میں جمع فرمادیں۔

اور یہ اللہ پاک کا فضل ہے کہ وہ جس کو چاہتے ہیں عطا فرماتے ہیں۔

اور اس حقیقت کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے حضرت گنگوہی قدس سرہ پر اپنا یہ فضل خاص فرما رکھا تھا کہ حضرت والا کو تمام رسولوں کے سردار علیہ الف الف صلوٰۃ وسلام کے ساتھ ایک طاقت ور روحانی رشتہ اور تعلق عطا فرمایا تھا اور فنا فی الرسول کا خاص مقام آپ کو حاصل تھا یہاں تک کہ علوم اور معارف جناب رسول اللہ ﷺ کے مشکوٰۃ نبوت سے صادر ہو کر حضرت گنگوہیؒ کے قلب اطہر پر منعکس ہوتے تھے، پس جب حضرت گنگوہیؒ قرآنی آیات اور احادیث نبوی کے سمندر میں غوطہ زن ہوتے تو ایسا معلوم ہوتا کہ گویا کہ یہ کلمات اور جملے جناب رسول اللہ کی ذات بابرکات سے صادر ہو رہے ہیں، اسی وجہ سے آپ کے علم حدیث کے درس میں لوگ بہت شوق ومحبت سے شرکت کرتے لہٰذا طالبان علم ان مجالس میں اس بات کے مشتاق رہتے کہ حضرت والا احادیث پر فن حدیث اور فقہی مسائل پر خوب اچھی طرح کلام فرمائیں یہی وجہ ہے کہ عام طلبہ کے برعکس حضرت والا کے درس حدیث میں حلقہ بگوش طلبہ میں سنت پر عمل کرنے کے جذبات پائے جاتے۔

حضرت گنگوہیؒ......متاخرین محدثین کی عادت کے برخلاف کہ وہ روایات حدیث کا سرد کرادیا کرتے تھے.....حضرت والا نے اس درس حدیث کے طرز کے برعکس ایک انوکھا اسلوب اختیار فرمایا کہ آپ متون حدیث کے پڑھانے کے بعد ایسی احادیث جو بظاہر ایک دوسرے کے مخالف نظر آتی ہیں، آپ ان احادیث میں تطبیق دیتے تھے اور احادیث کے معنیٰ اور اس کے مسائل کی طرف حضرت والا کی توجہ خاص ہوا کرتی تھی، جن کو اللہ پاک نے بصیرت اور قلب سلیم سے نوازا تھا وہ مشاہدہ کرتے تھے کہ درس حدیث کے دوران انوار اور معنوی برکات اور سکونِ قلبی آپ کے مریدین اور شاگردوں کے دلوں میں اتر رہا ہے۔

شروع میں حضرت والا علم حدیث کے علاوہ فقہ اصول فقہ، تفسیر وغیرہ کی تدریس بھی فرماتے تھے، پھر آخر عمر میں حضرت صرف علم حدیث کی تدریس فرماتے اور آپ شوال کے شروع سے شعبان کے آخر تک تن تنہا صحاح ستہ پڑھاتے اور اس طریقہ پر تقریباً بیس برس تک آپ صحاح ستہ کا درس دیتے رہے اور اس مدت میں آٹھ سو سے زیادہ طالبانِ علم حدیث نے آپ سے دستارِ فضیلت حاصل کی۔

آزمائشوں اور مصیبتوں کے ہجوم کے سبب آپ کو اس مبارک مشغلہ سے رُکنا پڑا، جیسا کہ اللہ رب العزت کی عادت مبارکہ ہے کہ وہ اپنے نیک بندوں کو آزمایا کرتے ہیں کیونکہ سب سے زیادہ آزمائشیں حضرات انبیاء پر آتی ہیں اور پھر جو ان سے قریب تر ہوں ان پر آتی ہیں، دوسری طرف دنیا جہاں کے کونوں کونوں سے آپ کی طرف فتاویٰ کی بھرمار ہونے لگی اور معرفتِ روحانی کے پیاسوں نے آپ کے دربار پر ہجوم اور رش لگا دیا ان وجوہات کی وجہ سے حضرت والا کا جو مبارک مشغلہ شروع جوانی سے چلا آرہا تھا وہ سلسلہ بند ہوگیا۔ اور حضرت گنگوہیؒ نے یہ خیال فرمایا کہ فتاویٰ کے جوابات اور سالکین کی رہنمائی زیادہ اہم ہے۔

میرے والد محترم مولانا محمد یحییٰ کاندھلویؒ درسِ نظامی کی تمام کتابوں سے فارغ ہو چکے تھے اور والد ماجد نے چونکہ فنون کی ساری کتابیں دہلی کے مشہور مدرسہ حسین بخش میں پڑھی تھیں، ان کا خیال تھا کہ اگر علم حدیث علوم عقلیہ، نقلیہ میں ماہر متبحر عالم سے نہ

پڑھی جائیں تو آدمی ائمہ مجتہدین کے ساتھ بدگمانی کا شکار ہو جاتا ہے اور بالآخر تقلید کو چھوڑ دیتا ہے حالانکہ یہی ائمہ، ہدایت کے آفتاب اور اندھیروں کے چراغ ہیں، چنانچہ متعدد بار یہ تجربہ ہوا ہے کہ ہمارے زمانے کے لوگ متقدمین ائمہ اور ہدایت کے مناروں پر لعن طعن کرتے ہیں اور اسلاف سے دشمنی اور بغض رکھتے ہیں۔

ان وجوہات کی وجہ سے حضرت والد محترم کا خیال تھا کہ علم حدیث ایسے علماء سے نہ پڑھی جائے۔ چونکہ والد محترم دہلی کے مشہور مدرسہ حسین بخش میں فنون کی تمام کتابیں پڑھ چکے تھے جب سال کا اختتام قریب ہوا تو مدرسہ کے اراکین نے حسب عادت ان طلبہ کے ناموں کا اعلان کیا جن کو سندِ فراغ اور دستار بندی کی جاتی تھی کہ یہ طلبہ اس سال کتب حدیث کا امتحان دے کر فارغ ہو جائیں گے، ان میں میرے والد مرحوم کا نام نامی کا بھی اعلان کیا گیا کہ وہ بھی صحیح بخاری کے امتحان میں شریک ہوں گے۔

والد محترم کا پہلے ہی یہ خیال تھا کہ میں نے یہاں علم حدیث نہیں پڑھنا، اس لئے اس مدرسہ اور کسی بھی مدرسہ میں کسی ایک گھنٹے یا ایک سطر پڑھنے کے لئے بھی والد صاحب نے سبق میں شرکت نہیں کی بلکہ اراکین مدرسہ پر سخت نکیر کی کہ میرا نام کیوں شامل کیا گیا۔

لیکن اہل مدرسہ والد محترم کی ذکاوت اور ان کے حافظے کو خوب جانتے تھے اور ان کو یہ معلوم تھا کہ اگر والد صاحب امتحان میں شرکت فرمائیں گے تو وہ اپنے معاصرین پر بازی لے جائیں گے اس طرح آپ مدرسہ کی شہرت کا سبب بنیں گے اس لئے اہل مدرسہ نے آپ پر اصرار کیا اور کہا کہ ابھی امتحان میں پانچ مہینوں سے زیادہ کا عرصہ ہے اس میں آپ صحیح بخاری بلکہ صحاحِ ستہ بھی پڑھ سکتے ہیں لیکن والد محترم نے اس سے بھی انکار کر دیا، تو اراکینِ مدرسہ نے میرے دادا حافظ محمد اسماعیلؒ کے سامنے انتہائی اصرار کے ساتھ یہ مطالبہ پیش کیا کہ آپ اپنے بیٹے کو اس امتحان میں شریک فرمائیں تو دادا جان نے اس مطالبہ کو قبول فرمایا اور اپنے صاحبزادے کو امتحان میں شرکت کا حکم فرمایا، اب ابا جان کے پاس اس حکم کو ماننے بغیر کوئی چارہ نہ تھا لہٰذا ابا جان نے یہ ارادہ کیا کہ مدرسہ کے اساتذہ میں سے کسی ایک کے سامنے حدیث پڑھے بغیر صرف کتب حدیث کا مطالعہ کر کے امتحان میں شرکت کروں گا چنانچہ آپ نے اپنے آپ کو صحیح بخاری اور اس کے حواشی اور اس کی شروح کے مطالعہ کے لئے فارغ فرمایا اور مسجد سلطان نظام الدین کے ایک حجرہ میں گوشہ نشینی اختیار کی اس حجرہ کا ایک دروازہ مسجد میں کھلتا تھا اور دوسرا دروازہ صحرا کی طرف کھلتا تھا والد محترم اس مسجد والے دروازہ کو ہمیشہ بند رکھتے تھے اور صرف نمازوں کے وقت تکبیر تحریمہ کے وقت کھول کر باجماعت نماز ادا فرماتے اور پھر اس دروازہ کو بند کر دیتے، اور سنت موکدہ، نوافل وغیرہ حجرہ ہی میں ادا فرماتے۔ اور دوسرا دروازہ دادا مرحوم کے شاگردوں کے لئے کھلا رہتا وہ شاگرد کھانا لانے اور دیگر ضروریات کے لئے مقرر تھے، پس ایک مقرر جگہ پر کھانا رکھ دیتے، اس طرح ایک عرصہ گزر گیا اور اہل محلّہ کو والد صاحب کے اس مسجد میں موجودگی کی اطلاع اور کوئی خبر نہ تھی۔

اس زمانہ میں کاندھلہ سے والد محترم کے لئے نکاح میں شرکت کے لئے ٹیلی گراف آیا تو اہل محلّہ نے اس کا یہ جواب لکھا کہ وہ ایک بڑے عرصہ سے یہاں موجود نہیں ہیں۔

والد محترم نے صحیح بخاری اور اس کے حواشی، شروحات کے ساتھ، سیرت ابن ہشام، طحاوی کی شرح معانی الآثار، ہدایہ اور فتح القدیر وغیرہ کا انتہائی باریک بینی اور گہرائی کے ساتھ مطالعہ کیا اور امتحان کے آنے سے قبل وہ ان کتب سے فارغ ہو چکے تھے اور ان

کتب کے مضامین اپنے سینے میں اتار چکے تھے، چنانچہ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مظاہر علوم کے صدر المدرسین مولانا خلیل احمد سہارنپوری نے جب آپ کا امتحان لیا اور آپ کے جوابات پڑھ کر انتہائی مسرت کا اظہار فرمایا اور فرمایا کہ ہمارے زمانہ کے بہت سے علماء اور مدرسین اس طرح جوابات نہیں لکھ سکتے اور لوگوں میں ان کی بہت تعریف فرمائی اور پھر امیر المومنین فی الحدیث حضرت قطب گنگوہیؒ قدس سرہ کی خدمت میں والد مرحوم کو پیش کیا اور علوم دینیہ میں ان کی انتہائی قابلیت اور ان کی ذکاوت اور دیگر اوصاف کو ذکر کر کے حضرت گنگوہی پر اصرار کیا کہ خاص مولانا محمد یحیٰی صاحب کے لئے دورہ حدیث شروع فرمادیں۔ اور حضرت کی خدمت میں مسلسل مولانا یحیٰی صاحب کی تعریف کر کے ان کے لئے سفارش کرتے رہے یہاں تک کہ حضرت القطب الگنگوہیؒ دورہ حدیث پڑھانے پر راضی ہو گئے۔

چنانچہ حضرت نے انتہائی اطمینان اور کمالِ تحقیق کے ساتھ دورہ حدیث شروع فرمایا کہ اگر حضرت القطب الارشاد کی آنکھوں میں موتیا نہ اترتا تو یہ دورہ حدیث چار یا پانچ سالوں میں جا کر ختم ہوتا لیکن اس نزول آب کی شکایت کے سبب دو سال کے اندر یہ دورہ حدیث ختم کرنا پڑا، والد مرحوم ایک بڑے عرصہ سے ایسے ہی عالم ربانی کی تلاش میں تھے چنانچہ انہوں نے اپنی کمر ہمت کس کر اپنی ساری توانائی اس میں خرچ کی چنانچہ وہ فرماتے تھے کہ حضرت گنگوہیؒ کے سامنے صحاح ستہ اور دورہ کی کتابوں میں کوئی روایت ایسی نہیں تھی جو مجھ سے قرأت یا سماعت سے رہ گئی ہو۔

والد صاحبؒ حضرت قطب الاقطاب کے سبق سے فارغ ہونے کے بعد آپ کے تمام افادات لکھ لیا کرتے تھے، یہی وہ مجموعہ ہے جو اہل علم کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے اس کو والد محترم نے مرتب فرمایا تھا کہ تمام اہل علم اور اصحابِ کمال اس سے فائدہ اٹھائیں۔

والد محترم کو اس تقریر لکھنے کا اتنا اہتمام تھا کہ وہ فرماتے تھے میں درس کے سننے کے بعد کسی بھی کام میں مشغول نہ ہوتا جب تک اس درس کو لکھ نہ لیتا، پھر میرے شریک درس ساتھیوں میں سے جو مطالبہ کرتا تو میں ان کو یہ اپنی لکھی ہوئی تقریر دے دیتا، وہ اس کی مدد سے ہندی زبان میں اپنی اپنی تقریریں لکھ لیتے۔

اگرچہ یہ بہت چوڑی تقریرِ درس نہیں ہے لیکن سمجھ دار اور باریک بین علماء سمجھتے ہیں کہ یہ ایک ٹھاٹھیں مارتا ہوا سمندر ہے جس کو ایک چھوٹے برتن میں جمع کیا گیا ہے چنانچہ بہت سی ایسی اہم مباحث اور علمی نکات اور بڑے اہم فوائد اس تقریر میں آپ کو ملیں گے جس سے شروحات اور حواشی خالی ہیں اسی وجہ سے ہمارے زمانہ کے بہت سے علماء نے اس تقریر ترمذی کو نقل کرا کے اپنے پاس رکھا اور حدیث پاک کے سبق پڑھاتے وقت اس سے بھرپور فائدہ اٹھایا۔

ایک بڑے عرصہ سے میری بھی بڑی خواہش تھی کہ یہ درسی تقاریر طبع ہو جائیں اور ضائع ہونے سے محفوظ رہیں اور اس سے تمام اہل علم نفع اٹھائیں پھر بعض اکابر کی طرف سے اس پر اصرار بھی رہا لیکن مجھے یہ بات مانع رہی کہ ان افادات کے جمع کرنے والے یعنی والد محترم اگرچہ تبحر علمی سمجھ بوجھ، عمدہ تحریر کا انداز اور علم ادب میں انتہائی مہارت رکھتے تھے لیکن ان تقاریر کا درجہ صرف مسودہ ہی کا رہا والد محترم کو اس کی تبییض اور نظر ثانی کا موقع نہیں ملا اس لئے میری خواہش تھی کہ فن حدیث کے ماہروں میں سے کوئی صاحب اس پر

نظر ثانی فرمائیں اور اس میں اگر کوئی کمی ہو تو اس کی اصلاح ہو اور اس میں حذف اور اضافہ فرمائیں لیکن میں نے دیکھا کہ فن حدیث کے ماہرین اس کام کے لئے فارغ نہیں ہیں جس طرح چاند کے دائرے نے چاند کا احاطہ کر رکھا ہوتا ہے اس طرح مشاغل نے ان اہل کمال کو گھیر رکھا ہے اور جو فن حدیث کے اہل کمال میں سے نہیں ہیں ان کا کوئی اعتبار نہیں اس وجہ سے میں شش و پنج ہی میں مبتلا رہا اور اس کام میں تاخیر ہوتی چلی گئی پھر مجھے اطلاع ملی کہ لوگ مجھ سے اس کی نقل کرانے کے خاطر کاپی لے جاتے ہیں انہوں نے چپکے چپکے اس کو چھپوانا شروع کر دیا اور مجھے یہ بھی اطلاع ملی کہ جن لوگوں نے تقاریر کو نقل کیا انہوں نے اس میں بہت سی غلطیوں کے ساتھ اس کو چھاپ ڈالا تو مجھے یہ خیال ہوا کہ ان تحریف شدہ تقاریر کے مقابلے میں اس درسی تقریر کو اسی حالت میں چھاپنا زیادہ مفید ہے، لہٰذا میں نے اللہ پر توکل کرتے ہوئے اس کی طباعت میں کوشش شروع کر دی پھر کچھ غیبی تائیدات نے بھی مجھے اس پر ابھارا مثلاً اس طرح کہ ترمذی کی جلد ثانی کی بعض تقاریر حضرت والد صاحب مرحوم کی زندگی ہی میں بعض نقل کرنے والوں کی غفلت سے ضائع ہو چکی تھیں، چنانچہ حضرت والد صاحب نے اس کو حاصل کرنے کی بہت کوشش کی لیکن ان کو اس میں کامیابی نہیں ہوئی پھر میں نے بھی بہت کوشش کی لیکن نہ اس کی اصل مل سکی اور نہ ہی اس کی نقل، اس طرح ہم اس تقریر کے حصول میں بالکل مایوس ہو چکے کہ اچانک مولانا فتح محمد مرحوم تھانوی کے مکتبہ سے اس تقریر کی ایک نقل مل گئی جو مطابقۂ اصل تھی تو مجھے بعض طلبہ کے تعاون سے وہ تقریر پہنچی تو میں نے اس کو تائید غیبی اور امر خداوندی سمجھا جس نے مجھے اس کام کے جلد پورا کرنے پر ابھارا اس کے علاوہ اور بہت سی تائیدات اور محرکات تھیں جس سے میں نے یہ سمجھ لیا کہ اب اس کی طباعت کا وقت آ پہنچا، چنانچہ میں نے اللہ پاک کی ذات سے مدد طلب کی اور میں نے اصل نسخہ کو چھپوالیا اور آپ کی خدمت میں پیش کر دیا۔

چونکہ نہ تو میں اس میدان کے شہسواروں میں سے ہوں اور نہ ہی مجھے فرصت حاصل ہے کیونکہ اوجز المسالک شرح موطا مالک کی تسوید اور مدرسہ کے دیگر تدریسی مشاغل کی وجہ سے مجھے اطمینان اور سوچ و بچار کے ساتھ اس مسودہ کی طرف دیکھنے کا موقع نہیں ملا کیونکہ اس کے لئے مکمل فراغت اور مضبوط استعداد کی ضرورت ہے چنانچہ سرسری نظر میں مجھے جو کاتب کی غلطی نظر آئی یا ایسا اختصار نظر آیا جو معنیٔ مقصودی کے سمجھنے میں مخل تھا میں نے اس کی طرف حاشیے میں اشارہ کر دیا تا کہ علماء اور اہل کمال اس پر غور فرمائیں اور اپنی درست رائے اور مستحکم سمجھ کے ساتھ صحیح مضمون کا فیصلہ کریں۔

البتہ میں نے بعض مواقع سے جہاں ایسی غلطیاں دیکھیں جو بالکل غلط تھیں ان کو درست کر دیا اور بعض مقامات پر ترجمۃ الباب کا اضافہ کر دیا...... بعض دوستوں کا ایک مدت سے مجھ پر یہ اصرار رہا کہ میں ان تقریروں کا خلاصہ اور نچوڑ پیش کر کے طبع کروں اور اس میں سے مشکل اور مجمل مباحث کو حذف کر دوں اور اس کا نام خلاصۃ التقاریر رکھوں لیکن مجھے اس کام سے دو باتیں مانع رہیں:

۱۔ مجھے اپنی سمجھ پر اعتماد نہیں ہے۔ ۲۔ میں نے یہ تجربہ کیا ہے کہ بعض اکابر نے بہت سے مقامات کے متعلق یہ خیال ظاہر کیا کہ یہاں تسامح ہوا ہے اور حاشیہ میں اس کی اطلاع فرمائی لیکن میں نے غور و خوض کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ اصل میں جو عبارت ہے وہی صحیح ہے اور اس پر جو اعتراض ہے وہ غور و خوض کی کمی کے باعث ہے...... شاعر نے کیا خوب کہا ہے:

کم من عائب قولاً صحیحا　　　و آفتہ من الفہم السقیم

صحیح بات پر بہت سے لوگ نکتہ چینی کرتے ہیں　　　حالانکہ وہ ان کی سمجھ بوجھ کی کمی ہوتی ہے

چنانچہ مجھے اپنے اوپر بھروسہ نہیں ہے کہ میں نے جن مقامات کو مشکل سمجھا ہے کیا اہل علم کے یہاں بھی یہ مقامات قابل اشکال ہیں یا نہیں، کیونکہ مجھے یقین ہے کہ میرے پاس علم اور سمجھ کے چند کھوٹے سکے ہیں چنانچہ میں نے کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کئے بغیر ان تقاریر کو اسی طرح شائع کرنا مناسب سمجھا ہے اور اس میں کسی قسم کے تغیر اور تبدل کو نامناسب جانا کیونکہ میرے جیسے شخص کے لئے یہ بات نامناسب ہے کہ میں اپنی طرف سے ان پر حاشیے میں اضافہ یا وضاحت پیش کروں۔

چونکہ حضرت امیر المومنین فی الحدیث حضرت قطب الاقطاب حدیث کی کتابوں میں سب سے پہلے جامع ترمذی کا سبق دیا کرتے تھے اور اس درس میں تفصیلی مباحث بیان فرماتے میں نے بھی ترمذی کی درسی تقاریر کو پہلے چھاپنا مناسب سمجھا، اور اس کا نام الکوکب الدری علی جامع الترمذی رکھا اگر اللہ پاک نے مجھے توفیق عطا فرمائی تو میں دیگر کتب حدیث کی تقاریر بھی ناظرین کی خدمت میں پیش کروں گا۔ وعلی اللہ التکلان وھو الجواد المستعان وماتوفیقی الا باللہ

پیشِ لفظ

قلم کا فیض یارب! عطا ہو طفیل نبی میں دعا کررہا ہوں
جھکاکر قلم سر کے بل تیرے آگے تو ہی جانتا ہے میں کیا کررہا ہوں

''الکوکب الدری علیٰ جامع الترمذی'' حضرت قطب الاقطاب امیر المومنین فی الحدیث حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کی وہ تقریر ہے جس کو فقیہ اور ادیب حضرت علامہ مولانا یحیٰ کاندھلوی نے جامع ترمذی کے درس کے بعد ضبط فرمایا تھا، حضرت قطب الاقطاب حجۃ اللہ علی الارض حضرت گنگوہیؒ عرصہ بیس سال سے تن تنہا پورا دورہ حدیث پڑھایا کرتے تھے یہ سلسلہ ۱۳۰۸ تک چلتا رہا پھر امراض اور عوارض کی کثرت کی وجہ سے حضرت گنگوہیؒ نے اس دورہ کو ملتوی فرمادیا تھا۔

تین چار سال کے وقفہ کے بعد حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری کی شدید سفارش اور اصرار پر کہ مولانا یحییٰ کاندھلوی جیسے سمجھدار شاگرد کم ملیں گے ان کی خاطر ایک دورہ اور پڑھادیجئے بالآخر حضرت گنگوہیؒ قدس سرہ نے اس کو منظور فرمایا اور یکم ذی قعدہ ۱۳۱۱ھ کو ترمذی شروع کرائی جو ۱۸ ذی الحجہ ۱۳۱۲ھ کو یعنی ۱۴ مہینے میں ختم ہوئی، اس میں حضرت گنگوہیؒ نے تفصیل کے ساتھ کلام فرمایا اور جیسا کہ حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ اگر امراض اور عوارض کی شدت نہ ہوتی تو یہ دورہ حدیث چار پانچ سال میں جاکر ختم ہوتا۔

تو یہ چودہ مہینے کی وہ درسی تقریر ہے جس کو حضرت مولانا یحییٰ کاندھلویؒ نے عربی زبان میں ضبط فرمایا تھا۔ حضرت مولانا یحییٰ کاندھلویؒ کو اس تقریر لکھنے کا اس قدر اہتمام تھا کہ سبق سے فارغ ہونے کے بعد مولانا پہلے اس درس کو قلمبند فرماتے پھر کسی دوسری مصروفیت کو اختیار فرماتے۔

تو اس طرح ہم اس الکوکب الدری علیٰ جامع الترمذی کو حضرت قطب الاقطاب گنگوہیؒ کی زندگی بھر علم حدیث پر کئے جانے والے کلام اور اسباق کا خلاصہ اور نچوڑ کہہ سکتے ہیں۔

جس طرح سید الانبیاء والرسل علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علوم اور معارف جن صحابہ میں منتقل ہوئے ان میں سرفہرست کوفہ میں حضرت علیؓ اور عبد اللہ بن مسعودؓ تھے اور ان کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ علقمہ (م ۶۲ھ) تھے اور علقمہ کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ ابراہیم نخعی (م ۹۵ھ) اور ابراہیم نخعی کے شاگردوں میں سے سب سے بڑے فقیہ حماد بن ابی سلیمان (م ۱۲۰ھ) تھے اور حماد کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ امام ابوحنیفہ (م ۱۵۰ھ) تھے اور امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ امام ابویوسف (م ۱۸۳) تھے اور امام ابویوسف کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ امام محمد بن الحسن الشیبانی (م ۱۸۹) تھے اور امام محمد کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ ابوعبد اللہ الشافعی محمد بن ادریس (۱۵۰۔۲۰۴ھ) تھے رحمہم اللہ رحمۃ واسعۃ (سیر اعلام النبلاء ۵/۲۳۶، ترجمہ حماد بن سلیمان نیز ہامش تہذیب الکمال ۷/۲۷۸)

اسی طرح خاندانِ ولی اللّٰہی کا علم حدیث وفقہ کا خزانہ قطب الاقطاب حضرت گنگوہیؒ کی طرف منتقل ہوا چنانچہ شیخ الاسلام الشیخ احمد بن عبد الرحیم الدہلوی جو حضرت شاہ ولی اللہ کے نام سے مشہور ومعروف ہیں موصوف (م ۱۱۷۶ھ) نے حجاز کا سفر فرماکر شیخ

ابوطاہر محمد بن ابراہیم الکردی المدنی سے علم حدیث حاصل کیا اور ہندوستان واپس تشریف لا کر علم حدیث کی نشر و اشاعت کو اپنا نصب العین بنایا چنانچہ ہندوستان کے مشرق و مغرب شمال و جنوب سے طلبہ حدیث نے آپ سے علم حاصل کیا یہاں تک کہ علم حدیث میں کمال حاصل کرنا علم کی تکمیل کے لئے شرط قرار دیا گیا اور صحیح عقائد والوں کا شعار بن گیا کہ کوئی عالم جب تک علم حدیث میں کمال حاصل نہ کرلے وہ عالم نہیں کہلاتا تھا پھر حضرت شاہ ولی اللہ کے شاگرد ہندوستان کے کونے کونے میں پھیل گئے یہاں تک کہ علم حدیث کی کوئی سند یا کوئی تدریس و تصنیف اور کسی بھی قسم کی اصلاح خلق کی تحریک ایسی نہ تھی جو حضرت شاہ ولی اللہؒ کی طرف منسوب نہ ہو۔

پھر حضرت شاہ ولی اللہ کے علوم کے جانشین اور آپ کے شاگرد رشید حضرت شاہ عبدالعزیز بن شاہ ولی اللہ (م ۱۲۳۹ھ) تشریف لائے اور محدثین عظام اور بڑے بڑے علماء نے آپ سے علم حدیث حاصل کیا۔

ان میں سب سے زیادہ مشہور آپ کے نواسے حضرت شاہ محمد اسحاق بن محمد افضل العمری (م ۱۲۶۲ھ) تھے حضرت شاہ اسحاق صاحب پر عصر آخر میں علم حدیث کی ریاست ختم ہو جاتی ہے حضرت شاہ صاحب کے سب سے مشہور شاگرد شاہ عبدالغنی بن ابی سعید المجددی الدھلوی (م ۱۲۹۲ھ) ہیں آخری عمر میں آپ مدینہ منورہ ہجرت فرما گئے تھے اور ہندوستان اور حرمین شریفین میں بہت سے علماء نے آپ سے استفادہ کیا اور ہندوستان کے گوشے گوشے میں آپ کے شاگردوں نے درس و تدریس، تصنیف و تالیف، اصلاح وارشاد وغیرہ کے حلقے قائم کیے، چنانچہ دہلی، سہارن پور، لکھنو، پانی پت، دیوبند، مراد آباد، بھوپال، گنگوہ، گنج مراد آباد وغیرہ میں یہ حلقے قائم تھے، گنگوہ میں حضرت علامہ رشید احمد گنگوہی (م ۱۳۲۳ھ) تلمیذ شیخ عبدالغنی بن ابی سعید المجددی درس و تدریس، افتاء وارشاد طلبہ، مریدین کی تربیت وغیرہ امور کی ذمہ داری اٹھائے اس مقام کو مرکز بنائے ہوئے تھے، حضرت گنگوہیؒ کے شاگردوں میں آپ کی علمی میراث میں سے وافر حصہ پانے والے اور آپ کے علوم کی نشر و اشاعت پر سب سے زیادہ حریص حضرت مولانا محمد یحییٰ بن محمد اسماعیل الکاندھلوی (م ۱۳۳۴ھ) تھے۔ حضرت والا ہی اس تقریر ترمذی کے جامع اور مرتب ہیں۔

حضرت مولانا یحییٰ کاندھلویؒ کے شاگرد اور صاحب زادہ برکۃ العصر قطب الاقطاب حضرت مولانا محمد زکریا بن مولانا محمد یحییٰ الکاندھلویؒ (م ۱۴۰۲ھ) نے اس تقریر ترمذی کو صحیح حالت میں چھپوا کر علماء برادری پر بالخصوص اور امت مسلمہ پر بالعموم احسان فرمایا۔

اسی کتاب ''الکوکب الدری علی جامع الترمذی'' کے ابتدائی حصہ کا ترجمہ ہمارے سامنے ہے اور اس ترجمہ سے مقصد یہ ہے کہ جس طرح الفاظ حدیث ہمیں اسی سلسلہ سند کے ساتھ پہنچے اور ان الفاظ کو طلبہ برادری تک پہنچا کر بموجب حدیث ''نضر اللّٰہ امرأ سمع مقالتی فحفظها و وعاها واداها کما حفظ'' او کما قال. اس دعا کے زمرہ میں آنے کی لالچ ہے۔ ایسے ہی ان احادیث کی جو تشریح ہم تک صحیح واسطوں سے، ہمارا اکابر سے پہنچی اس تشریح اور ان افادات کو من وعن طلبہ برادری تک پہنچایا جائے تاکہ مبلِّغ اور مبلَّغ کسی قسم کے زیغ و ضلال سے بچیں اور روز محشر ان مذکورہ بالا اکابرین کے سامنے سرخروئی کی سعادت مندی نصیب ہو۔ آمین!

ہاں یہ بات بھی اہم ہے کہ اس ترجمہ کے ذریعے فائدہ حاصل کرنے والے طلبہ کتاب کے دیگر مواقع سے فائدہ حاصل کرنے کی طرف متوجہ ہوں۔ کیونکہ مقصود اس تقریر کا ترجمہ ہی نہیں بلکہ اس تقریر سے بعینہٖ فائدہ اٹھانے کی کوشش کیجائے۔

اس ترجمہ کی افادیت اس وقت سامنے آئے گی جب طالب علم ساتھی اس کے ساتھ اصل متن تقریر ترمذی "الکوکب الدری" بھی ملاحظہ فرمائیں تاکہ اس ترجمہ اور اصل عربی کے صحیح مفہوم کی ادائیگی میں جو وقت اور دماغ سوزی (بعون اللہ تعالیٰ وحسن توفیقہ) کام میں آئی وہ ان کے سامنے آجائے۔ چونکہ یہ تقریر تقریر ہی کی شکل میں ایک مسودہ تھا متعدد بار چھپنے کی صورت میں بعض مضامین کے ابتدااور انتہاء میں اختلاط ہوگیا تھا اس لئے اپنی سمجھ کے مطابق مضامین کی ابتدااور انتہاء کو پیراگراف بدل کر الگ کر دیا گیا۔

چونکہ بعض مضامین کو سمجھنے میں علمی استعداد کی ضرورت تھی اور یہ عاجز اس سے بالکل تہی دست ہے اس لئے بار بار کی دماغ سوزی کے بعد جو مفہوم سمجھ آیا اس کو مابین القوسین کر کے از مترجم لکھ کر واضح کیا ہے جو درستگی ہے فضل خداوندی ہے.....اور اسمیں جو فہم کی غلطی تعبیر میں کوتاہی ہواس کو میری طرف منسوب کیا جائے ع۔

والحق قد یعتریه سوء تعبیر

مضامین کے ابتداء میں مفید اور معنیٰ خیز عنوانات کا اضافہ بھی اسی مترجم کی طرف منسوب ہے اور وہ بھی اسی قبیل سے ہے۔

بسا اوقات ابواب شتّیٰ (تین چار ابواب) پر تقریر میں ایک ہی جگہ اکٹھے کلام کیا گیا ہے اس ترجمہ میں ہر باب کے تحت الگ الگ ان مضمون کی تقطیع کر دی گئی، دیکھئے باب ان الماء طهور لاینجسه شیء سے تین ابواب تک یہاں ہر باب کے مضامین اس باب کے تحت ذکر کر دیئے گئے ہیں۔

اس تقریر ترمذی میں جہاں کہیں رواۃ حدیث پر کلام کیا گیا تو گاہے بگاہے ان رواۃ حدیث کے حالات اس کے ماٰخذ سے نقل کرنے کی سعی کی ہے بقول علامہ علی ابن المدینیؒ: معرفۃ الرجال نصف العلم چنانچہ مثال کے طور پر اس تقریر میں ابوصالح السمان واسمہ ذکوان، سفیان الثوری اور سفیان بن عیینہ، عبداللہ بن محمد بن عقیل، امام واقدی کون تھے؟ ابوعبیدۃ بن عبداللہ بن مسعود کا کیا نام تھا، ثابت بن ابی صفیہ، ابوحمزہ الثمالی کون تھے رافضی راوی سے ائمہ حدیث نے کیوں حدیث نقل کی؟، یحییٰ بن ضمرۃ السعدی راوی کے حالات زندگی۔ اس جیسے متعدد مقامات پر ان راویوں کے حالات ان کے ماٰخذ سے نقل کر دیئے گئے ہیں۔

پھر اس تقریر ترمذی کی اردو میں افادیت اس وقت مکمل ہوتی جب اس پر جامع ترمذی کا متن اور اس کا ترجمہ ہر باب در باب لکھ دیا جاتا، چنانچہ اس مذکورہ حصے پر جامع ترمذی کا متن اور اس کا ترجمہ کر کے لکھ دیا گیا اب اس طرح یہ ایک مکمل شرح کی سی صورت اختیار کر گئی ومنی الجهد وعلیه التکلان

ہاں متن کی تصحیح میں ایک انسانی بشری طاقت کے بقدر اور اپنے ناقص علم کے بقدر کوشش کی گئی لیکن پھر بھی نسخوں کا اختلاف اعراب کی تصحیح ایک مشکل امر ہے اس لئے اس میں جو کمی کوتاہی ہو اس کو بھی بندہ کی طرف منسوب کیا جائے اور مہربانی فرما کر اطلاع بھی فرمائیں

اس تقریر ترمذی کا بغور مطالعہ کرنے والے حضرات پر یہ بات بھی واضح ہو جائے گی کہ ہمارے مشائخ باوجود اپنے اکابر کی رائے کے احترام اور جذبہ عشق اور محبت کے اپنی تحقیق کا برملا اظہار کرنے میں بالکل بخل سے کام نہیں لیتے اور نہ ہی ہمارے اکابر کسی قسم کے

جمود پر قائم رہے مثلاً دیکھئے حدیث قلتین کو ہمارے حضرت قطب الاقطاب گنگوہیؒ خوب زور شور سے حدیث صحیح قرار دے رہے ہیں لیکن حضرت شیخ الحدیثؒ اسی زور وشور سے اس کی تضعیف فرما رہے ہیں اس میں حضرت شیخ کی رائے حضرت گنگوہیؒ کی رائے سے مختلف ہے نیز "باب ماجاء فی بول مایو کل لحمه" میں حضرت گنگوہیؒ کی تقریری میں حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پیشاب سے احتیاط نہ کرنے کا واقعہ مذکور ہے جس کی حضرت شیخ نے تصحیح فرمائی ہے اور آگے دوسرے مقام پر بھی اسی تسامح کی نشاندہی بھی فرمائی، معلوم ہوا کہ اکابر کے ظاہر الفاظ پر جمود نا مناسب عمل ہے بلکہ اس طرح ان کے کلام کی توضیح تصحیح ان ہی اکابر کا باطنی روحانی فیض ہوا کرتا ہے۔ خاتمة المحققین سید محمد امین ابن عابدین الشامیؒ ایک موقع پر لکھتے ہیں "فقد ظهر لک ان جمود المفتی او القاضی علیٰ ظاهر المنقول مع ترک العرف و القرائن الواضحة و الجهل باحوال الناس یلزم منه تضییع حقوق کثیرة وظلم خلق کثیرین" (شرح عقود رسم المفتی ۷۰ قبیل بحث العرف قسمان: عام وخاص)

اس تقریر ترمذی میں بسا اوقات معنیٰ مرادی کو سمجھنے کے لئے لفظی ترجمہ چھوڑ دیا گیا کیونکہ لفظی ترجمہ مقصود کے سمجھنے سے مانع ہو رہا تھا اور اس میں ضروری اضافہ قوسین (بریکٹ) میں کر دیا گیا، چونکہ صاحب امالی حضرت گنگوہیؒ اعلیٰ درجہ کے فقیہ بھی ہیں اس لئے مسائل فقہیہ میں حضرت کے بیان کردہ مسائل اور بعض مقامات پر حضرت کی انفرادی رائے بھی سامنے آجاتی ہے اور بسا اوقات دو رائیوں میں حضرت گنگوہیؒ نے ایک قول کو اختیار فرمایا ہوتا ہے مثلاً دیکھئے "باب المسح علی الجوربین و النعلین" میں حضرت نے جوربین منعلین رقیقین پر مسح کے جواز کا قول اختیار فرمایا ہے وہاں پر اس عاجز نے اس سلسلہ عالیہ کے اکابر ہی کی عبارت نقل کی ہے کہ اس مذکورہ مسئلے میں حضرت قطب الاقطاب گنگوہیؒ، حضرت شیخ الاسلام مدنیؒ اور حضرت مفتی کفایت اللہؒ کے کلام سے یہی جواز معلوم ہوتا ہے لیکن عدم جواز کا قول احوط ہے اور عموماً ارباب افتاء اسی پر فتویٰ دیتے ہیں، اہل علم ملاحظہ فرمائیں۔

تقریر ترمذی کی بعض عبارات سوال مقدر یا کسی وہم واشکال کا جواب ہوتی ہیں اس لئے ایسی عبارات سے پہلے اس اشکال کو نقل کر دیا گیا یا اس عبارت کے بعد قوسین میں اس کی وضاحت کر دی گئی دیکھیے "باب المسح علی الجوربین و العمامة" میں سمعت احمد بن حنبل الخ،

حضرت شیخ کے حاشیے میں بعض احادیث کا حوالہ دیا گیا مثلاً دیکھئے "باب هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل" میں حضرت نے ابوداؤد کی حدیث ثوبان کی طرف اشارہ فرمایا اس عاجز نے ایسے مقامات پر ان احادیث کی تخریج کی سعی کی ہے۔

بعض ابواب میں حضرت نے متعدد مسائل فقہیہ بیان فرمائے جن کو نمبروار مہذب کر کے لکھ دیا گیا دیکھئے "باب ماجاء فی مصافحة الجنب" اور "باب الرجل یستدفیٔ بالمرأة بعد الغسل وغیره"

چونکہ یہ ترجمہ حضرت اقدس سیدی ووالدی مد ظلہم کے حکم پر کیا گیا لیکن اپنی نااہلی اور علمی استعداد میں کمی کے باعث اس ترجمہ کو چھپوانے کی کبھی ہمت نہیں پڑھی پھر اللہ پاک نے اپنے فضل سے غیبی تائید کے طور پر برکۃ العصر حضرت شیخ الحدیثؒ کے علوم کے ترجمان حضرت مولانا الشیخ محمد عاقل صاحب مد ظلہم سے خط وکتابت کی توفیق عطا فرمائی، شروع میں تو حضرت ممدوح نے اس کی کچھ معتد بہ افادیت نہ ہونے کا ذکر فرمایا اس کے بعد اس ترجمہ کو چھپوانے کا خیال ہی دل سے نکال دیا لیکن کچھ وقت کے بعد حضرت

ممدوح کا والا نامہ پہنچا جس میں حضرت ممدوح نے یہاں سے بھیجے گئے ترجمہ کے چند اوراق کا مطالعہ فرما کر اس کام کی بھرپور حوصلہ افزائی فرمائی حضرت نے تحریر فرمایا کہ آپ نے یہ کافی محنت کا کام شروع فرمایا ہے اس کو مکمل ہو جانا چاہئے نیز کام کے متعلق بہت سی ہدایات ارشاد فرمائیں اور فرمایا کہ جتنا کام ہو چکا ہے اس کو اسی حالت میں طبع کرا دیجئے الخ'' اس کے بعد حضرت ممدوح سے متعدد دفعہ خط و کتابت، ٹیلیفون اور پھر بالمشافہ ملاقات کی سعادت بندے کو حاصل رہی اور حضرت نے متعدد مقامات کی نشاندہی اور تصحیح بھی فرمائی۔

حضرت والا ممدوح عرصہ نصف صدی سے حضرت برکۃ العصر حضرت شیخ الحدیثؒ کے مسند حدیث پر طالبان علوم نبوت کی پیاس بجھانے میں مصروف ہیں۔

ان اکابر کے حسن ظن کی بناء پر یہ ترجمہ بہ ایں طرز و طریقے کے ساتھ ہدیہ ناظرین ہے اس میں جو خوبی ہے وہ ان اکابر کا فیض ہے اور جو کچھ کمی ہے وہ میری طرف منسوب ہو۔

بہر حال یہ وہ علمی افادات، نکتے اور تحقیقات کا مجموعہ ہے جس کی نسبت سرور عالم افضل الانبیاء والرسل کی حدیث مبارکہ کی طرف ہے۔ ایک عالم ربانی، بخاری دہر اور ابوحنیفۂ عصر کی زبان مبارک پر اللہ پاک نے اس کو جاری فرمایا اور ایک نابغۂ روزگار الادیب الاریب اور خادم خاص اور ہونہار شاگرد نے اپنے قلم سے اس کو محفوظ کیا...... پھر ایک ایسی ہستی جس نے اپنی ساری زندگی، علم حدیث کی خدمت کے لئے وقف فرما دی تھی، ان کے قلم سے اس کے حاشیہ اور تعلیقات کو سنوارا گیا۔

یہ وہ جماعت ہے جس نے تعلق رکھنے والا اور ان کے علوم کی نشر و اشاعت میں حصہ لینا محروم نہیں ہوتا۔

اولئک آبائی فجئنی بمثلھم　　　　اذا جمعتنا یا جریر المجامع

آخر میں تقریر ترمذی اور اس سے فائدہ اٹھانے والے طلبہ سے عرض ہے کہ اس عاجز کے خیال میں اگر اس متن اور ترجمہ کو بھی بنظر غائر پڑھیں گے تو علم حدیث اور کلام علی الرواۃ کے سمجھنے میں یہ ترجمہ مفید اور معین ہوگا۔ وعلی اللہ التکلان

فالحمدللّٰہ حمداً اولاً و آخراً یوافی نعمہ یکافی مزیدہ والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید الوریٰ محمد المصطفیٰ و آلہ المجتبیٰ وعلیٰ من تبعہ باحسانٍ الیٰ یوم الجزاء

محمد زکریا مدنی

۳۰ شوال ۱۴۳۲ھ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

از مترجم محمد زکریا مدنی

کسی بھی علم کو شروع کرنے سے پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے

(۱) مقدمۃ العلم (۲) مقدمۃ الکتاب

(۱) مقدمة العلم

اس کے اندر چند فوائد ہیں

پہلا فائدہ: علم حدیث کی تعریف

علم حدیث کی تعریف میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض حضرات نے علم حدیث کی وہ تعریف کی جو اصول حدیث کی تعریف ہے اور بعض حضرات نے ایسی تعریف کی جو علم درایۃ الحدیث کی تعریف ہے

حضرت شیخ الحدیث صاحبؒ نے اوجز المسالک میں لکھا ہے کہ علامہ زرقانیؒ اسطرح فرماتے ہیں (ص ۵، الباب الاوّل مقدمۃ اوجز المسالک) عِلۡمُ الۡحَدِیۡثِ عِلۡمٌ بِقَوَانِیۡنِ یُعۡرَفُ بِھَا اَحۡوَالُ السَّنَدِ وَالۡمَتَنِ مِنۡ صِحَّۃٍ وَحَسَنٍ

علم حدیث ان قواعد اور اصول کے جاننے کا نام ہے جن قواعد واصول کے ذریعے معلوم ہو جائے کہ یہ سند اور متن صحت کے درجے پر فائز ہے یا حسن کے درجے پر فائز ہے۔

لیکن حضرت شیخ الحدیثؒ نے اوجز المسالک میں اس تعریف پر اعتراض کیا ہے حضرت نے فرمایا کہ یہ تو اصول حدیث کی تعریف ہے اس کو مصطلح الحدیث کہتے ہیں۔

لہذا معلوم یہ ہوا کہ علم حدیث ایک عام اور کلی لفظ ہے اور علم حدیث کا اطلاق علم روایت الحدیث پر بھی ہوتا ہے اور علم درایۃ الحدیث پر بھی۔ اس لیے یوں کہیں گے کہ علم درایۃ الحدیث یا علم مصطلح الحدیث یا علم اصول حدیث تو وہ ہے جس کی تعریف علامہ زرقانیؒ نے کی ہے۔

۲۔ علم روایۃ الحدیث کی تعریف

حافظ عینی جو بخاریؒ کی شرح عمدۃ القاری کے مصنف ہیں، انہوں نے بخاری کی شرح میں لکھا ہے کہ علم روایت الحدیث کی تعریف یہ ہے کہ علمٌ یُعۡرَفِ بہ اقوال النبی ﷺ وافعالہ' و احوالہ'

یہ روایۃ الحدیث کی تعریف ہے اور جو تعریف پہلے گذری وہ علم درایۃ الحدیث کی تعریف تھی جس کو مصطلح الحدیث کہتے ہیں۔

یہ پہلا فائدہ پورا ہو گیا کہ علم روایت الحدیث کی کیا تعریف ہے اور علم درایۃ الحدیث کی کیا تعریف ہے؟

علامہ سیوطیؒ نے اپنی الفیہ میں اسطرح لکھا ہے

علم الحدیث ذو قوانین تحد: یدریٰ بھا احوال متن و سند

یہ تعریف وہی ہے جو شروع میں گذری (یہ علم درایۃ الحدیث کی تعریف ہے)

بخاری کے دوسرے شارح علامہ کرمانیؒ نے اسطرح لکھا

علم يعرف به اقوال النبی ﷺ وافعاله و احواله

تو کرمانی اور عینی کی تعریف تو ایک ہی ہوگئی اور کوئی فرق نہیں تو پہلی فائدہ پورا ہوگیا

فائدہ ثانیہ: علم حدیث کا موضوع

موضوع کے متعلق علامہ کرمانیؒ نے فرمایا

ذات النبی من حيث انه رسول الله ﷺ

علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ ہمارے استاد تھے علامہ محی الدین کافیجیؒ، تو علامہ محی الدین کافیجیؒ نے علامہ کرمانی پر اعتراض کیا کہ ذات النبی ﷺ علم حدیث کا موضوع نہیں ہے کیونکہ انسان کا جو جسم ہے اس سے بحث علم طب میں ہوتی ہے۔ بیمار کب ہوتا ہے، عوارض کب پیش آتے ہیں تو یہ موضوع ہے ''علم طب'' کا

یہ علامہ سیوطی کے استاد علامہ کافیجیؒ نے علامہ کرمانیؒ پر اعتراض کیا

لیکن علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اپنے استاد کے اوپر تعجب ہے کہ دو موضوع الگ الگ ہیں فرمایا کہ **ذات النبی ﷺ من حيث انه رسول الله** یہ تو موضوع ہوا علم حدیث کا

اور جو ذات بحیثیت ذات ہو تو وہ موضوع ہے علم طب کا۔ تو حیثیت کا فرق ہوگیا **لو لا الاعتبارات لبطلت الحكمة**

تو پتہ چلا کہ علم حدیث کا موضوع **ذات النبی ﷺ من حيث انه رسول الله** ہے اور علم طلب کا موضوع **ذات النبی ﷺ من حيث انه انسان يا انه آدمیٌ** ہے۔

بعض نے کہا کہ علم حدیث کا موضوع ہے **ذات النبی ﷺ من حيث اقواله وافعاله و تقريراته و اوصافه** یہ تعریف حضرت شیخ الحدیثؒ نے ذکر فرمائی

تیسری تعریف حضرت شیخ الحدیثؒ نے جو فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ میرے نزدیک سب سے بہتر یہ ہے کہ علم حدیث کا موضوع ہے

المرويات من حيث الاتصال و الانقطاع

یہ حضرت شیخ نے اس لیے فرمایا کہ حضور ﷺ کی ذات گرامی مطلق علم حدیث کا موضوع ہے۔ لیکن علم روایت الحدیث کا موضوع ہوگا **مرويات من حيث الاتصال والانقطاع**

فائدہ ثالثہ (۱) علم حدیث کی فضیلت (۲) اصحاب حدیث کا مقام اور (۳) ان کے بلندی درجے کا بیان

علم حدیث کے فضائل کے متعلق علماء نے فرمایا اس کے فضائل اتنے زیادہ ہیں کہ حد احصاء سے باہر ہیں اور علم حدیث کی سب سے بڑی فضیلت اور شرافت کے لیے یہ بات کافی ہے کہ جناب رسول اللہ ﷺ صاحب لولاک اس کے قائل ہیں۔ (یعنی **لولاک لماخلقت الافلاک** ۔اللہ کے نبی ﷺ کی ذات گرامی ہی کی وجہ سے یہ دنیا سجائی گئی ہے)۔ یہ حدیث آپ ہی کے فرامین کا نام ہے۔

سفیان ثوریؒ نے فرمایا کہ کوئی علم، علم حدیث سے افضل نہیں ہے اگر آدمی اس علم سے اللہ رب العزت کی رضا چاہتا ہو کیونکہ لوگ اپنے کھانے پینے میں اٹھنے بیٹھنے میں ہر وقت محتاج ہیں اس علم حدیث کے۔ فرمایا کہ نفلی نماز روزہ سے یہ علم حدیث افضل ہے۔

عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ اللہ کے نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ نَضَّر اللّٰہُ امرأً سمِع مقالتی فحفظھا وَوَعٰھا واداھا فرب حامل فقہٍ إلی من ھو افقہ منہ

ابو سعید خدریؓ نے حضور ﷺ سے حدیث حجۃ الوداع میں نقل کیا کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا نضر اللہ امرأ سمع مقالتی فوعٰھا فرب حامل فقہٍ لیس بفقیہٍ

اسی طرح صحابہ کی ایک جماعت سے یہ روایت مروی ہے

ابن عباسؓ سے مروری ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا

اللّٰھم ارحم خلفائی، صحابہ نے عرض کیا ومن خلفاؤک یا رسول اللہ ؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا الذین یروون احادیثی ویعلمونھا الناس

یاد رکھیۓ معلوم یہ ہوا جس طرح دین کی بات انبیاء کرام لوگوں تک پہنچاتے تھے۔ انبیاء کے وظائف اور فرائض منصبی میں تھا کہ دین کی بات مسلمانوں تک پہنچائی جائے، اسی طرح دین کی بات پہنچانا انبیاء کے بعد انبیاء کے نائبین کا وظیفہ ہے۔ جسطرح انبیاء دین کی بات کہنے سے رکتے نہ تھے بلکہ لوگوں کو ضرور نصیحت کرتے تھے اسی طرح دین کی بات، دین کے اطوار اور دین کی ضروریات محدثین کرام اور علماء امت کو پہنچانا ہوگا لہذا عالم کا اہم ترین فریضہ یہ ہے کہ وہ علم حدیث کو پھیلائے اور اسے لوگوں تک پہنچائے۔

حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا بلغوا عنی ولو اٰیۃ . ولو ایۃ کی تفسیر علامہ قسطلانی نے بیضاوی سے نقل کی ہے کہ بلغوا عنی ولو احادیث قلیلۃ اگر چہ کم احادیث ہوں پھر بھی مجھ سے نقل کرو۔

امام مالکؒ نے فرمایا کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ علماء امت سے بھی روز قیامت اسی طرح باز پرس ہوگی جس طرح انبیاء علیہم السلام سے باز پرس ہوگی کہ انہوں نے اپنی امت تک پہنچایا یا نہیں؟ تو علماء امت سے یہ پوچھا جائے گا کہ علم کو پھیلایا کہ نہیں پھیلایا؟ تو عالم کے اوپر بڑی اہم ذمہ داری ہے۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حضور ﷺ کا ارشاد نقل فرمایا ان اولی الناس بی یوم القیامۃ اکثرھم علی صلوۃ اب اکثرھم علی صلوۃ کون ہے؟

ابن حبان نے اپنی صحیح ابن حبان میں فرمایا کہ اس میں وضاحت کے ساتھ بیان ہوگیا کہ حضور ﷺ کے سب سے زیادہ قریب یہ محدثین کرام ہیں جو علم حدیث پڑھنے والے اسکو پڑھانے والے اور علم حدیث لکھنے والے اور اس میں اشتغال رکھنے والے ہیں کیونکہ سب سے زیادہ حضور ﷺ پر درود شریف یہی لوگ پڑھتے ہیں۔ ہر منٹ پر ہر حدیث میں یہ ﷺ لکھتے ہیں اور پڑھتے ہیں۔

ابوالیمن ابن عساکر نے بھی یہ بات فرمائی کہ محدثین کرام کو مبارک باد ہو کہ اس حدیث مبارکہ میں محدثین کرام کے لیے بشارت

عظمی ہے کہ اس میں ان کے لیے مبارکبادی ہے۔

معلوم ہوگیا کہ محدثین کرام سب سے زیادہ فضیلت اور مبارکبادی کے مستحق ہیں

علامہ سیوطیؒ تدریب الراوی میں فرماتے ہیں کہ علم حدیث کی جب سے بڑی شرافت یہی ہے کہ حضور ﷺ کی ذات گرامی حضور کے اقوال، افعال کا اسکے اندر بیان ہے اور جو باتیں آپ نے نہیں فرمائیں تو اس علم حدیث میں اس کا دفاع بھی ہوتا ہے اور سارے علوم شرعیہ اس علم کے محتاج ہیں۔ تو علم حدیث سب سے زیادہ شرف اور فضیلت والا علم ہے (یہ ساری تفصیل اوجز المسالک جزء اوّل سے لی گئی ہے ص ۵، ۶، ۷، ۸)

نکتہ لطیفہ

علم حدیث، علم فقہ اور علم تفسیر سب سے افضل ہے۔

علم فقہ سے تو علم حدیث کی فضیلت بالکل واضح ہے اور علم حدیث علم تفسیر سے اس لیے افضل ہے کہ علم تفسیر میں سب سے بہترین تفسیر وہ ہوتی ہے جو حضور ﷺ اللہ تبارک وتعالیٰ کے کلام کی از خود تفسیر فرمائیں۔ یہ علم تفسیر کا اعلیٰ مقام ہے تو ظاہر ہے کہ یہ علم تفسیر علم حدیث ہی کا حصہ ہے اس لیے علم حدیث سب سے افضل علم ہے

محدثین کرام کے فضائل میں یہ اشعار ہیں

اهل الحديث طويلة اعمارهم ووجوهم بدعا النبي منضرة

وسمعت من بعض المشائخ أنهم ارزاقهم أيضا به متكثرة

علم حدیث کا اشتغال رکھنے والا محدث کہلاتا ہے۔ علماء فرماتے ہیں کہ ایک شخص مسند ہوتا ہے۔ مسند اسے کہتے ہیں جو احادیث کو اس کی سند کے ساتھ نقل کرے، اب اسمیں اعلیٰ درجہ محدث ہے تو محدث مسند سے اعلیٰ درجہ ہے

محدث وہ شخص ہے جس کے پاس علم حدیث، اس کی سندوں کا حال اور اس کے راویوں کا حال معلوم ہو اور ان کی جانچ پڑتال رکھتا ہو۔

بعض حضرات نے اسطرح کہا کہ عالم وہ شخص ہے جو متن اور سند دونوں کا جاننے والا ہو۔

فقیہہ وہ شخص ہے جس کو متن حدیث تو معلوم ہو لیکن سند کی معلومات نہ ہو

حافظ حدیث وہ شخص کہلاتا ہے جو سند کا ماہر ہو لیکن متن کی اس کو پہچان نہ ہو

حافظ ابوشامہ فرماتے ہیں کہ علم حدیث کی تین قسمیں ہیں

۱۔ پہلی قسم: متن حدیث کو یاد کیا جائے اور غریب حدیث اور اس کی فقہہ اور باریک بینی کو پہچانا جائے

۲۔ دوسری قسم: علم حدیث یہ ہے کہ اس کی اسانید کو یاد کیا جائے، اس کے رجال اور راویوں کو پہچانا جائے کہ کونسا راوی صحیح ہے اور کونسا ضعیف ہے۔

۳۔ تیسری قسم: ان احادیث کی سند اور متن کو یاد کیا جائے، لکھا جائے اور سنا جائے

تو یہ تین درجے ہو گئے تو یہ علم حدیث میں جو محدث ہوتا ہے اس کی تعریف کے ضمن میں یہ بات آ گئی۔

۴۔ **فائدہ رابعہ: تدوین حدیث**

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فتح الباری کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں اور صحابہ اور کبار تابعین کے زمانے میں احادیث مدون نہیں کی گئیں، نہ ان کی ترتیب کی گئی بلکہ احادیث کے لکھنے کی ایک طرح سے حوصلہ شکنی کی گئی۔ چنانچہ مسلم شریف کی ایک حدیث میں ممانعت فرمائی گئی کہ احادیث کو مت لکھو

تو اس لکھنے کی ممانعت دو وجہ سے ہے

۱۔ ایک تو اس لیے کہ عہد نبوی اور عہد صحابہ میں لکھنے سے اس لیے منع کیا گیا کہ قرآن کریم اور احادیث میں اختلاط نہ ہو جائے

۲۔ لوگوں کے حافظے بڑے قوی اور طاقتور تھے۔ ہزاروں احادیث حفظ ہو جایا کرتی تھیں۔

۳۔ تیسری وجہ یہ کہ اکثر صحابہ کتابت نہیں جانتے تھے لکھنا پڑھنا نہیں جانتے تھے۔

اس وجہ سے پہلی صدی میں تقریباً تدوین حدیث کا کام نہیں ہوا۔ تابعین کے آخری دور میں احادیث کو مدون کیا گیا۔ کیونکہ علماء کرام مختلف علاقوں اور ملکوں میں پھیل گئے۔ روافض، خوارج اور منکرین قضاء وقدر لوگ دنیا میں پیدا ہونے لگے تو اس لیے پھر ضرورت پیش آئی کہ علم حدیث کو مدون کیا جائے

(یہاں ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ منکرین حدیث کا ایک فرقہ پاکستان میں بھی ہے)

منکرین حدیث کا احادیث نبویہ پر اشکال

منکرین حدیث کا کہنا یہ ہے کہ سو سال تک تو حدیث نہیں لکھی گئی۔ ۹۹ ہجری میں عمر بن عبدالعزیزؒ خلیفہ بنائے گئے انہوں نے کہا کہ حدیث کو مدون کرو۔ تو منکرین حدیث کہتے ہیں کہ سو سال تک تو اللہ کے نبی ﷺ کی حدیثیں نہیں لکھی گئیں تو معاذ اللہ سو سال میں تو احادیث کا ذخیرہ ضائع ہو گیا لہذا حدیث ناقابل اعتبار ہو گئی۔

حضرت شیخ الحدیث صاحبؒ نے منکرین کے اشکال کے جواب اوجز المسالک میں یوں دیا ہے کہ ایک ہوتا ہے سرکاری سطح پر تدوین حدیث۔ تو یہ تو کی ہے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے ورنہ اس سے پہلے حدیث پاک لکھی جا رہی تھیں۔ خود عہد نبوی میں احادیث لکھی گئیں چنانچہ اس کے دلائل درجہ ذیل ہیں

۱۔ بخاری میں باب کتابۃ العلم میں: حضرت علیؓ سے کسی نے پوچھا **هل عندکم کتابٌ** فرمایا **لا الّا کتاب الله او فهم اعطیه رجل مسلم او مافی هذا الصحیفة** پوچھا **مافی هذهِ الصحیفة** ؟ تو فرمایا **العِقلُ وفِکَاکُ الاسیر وَلَا یُقْتَلُ مسلمٌ بکافرٍ** (یہ دلیل ہے کہ عہد نبوی میں احادیث لکھی جاتی تھیں)

۲۔ فتح مکہ کے موقع پر حضور ﷺ نے ایک خطبہ ارشاد فرمایا تو یمن کے ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ مجھے لکھوائیے تو فرمایا کہ **اکتبوا لابی شاة**

۳۔ بخاری میں حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ میں مجھ سے زیادہ حدیثیں کسی کو یاد نہیں تھیں سوائے عبداللہ ابن عمرو ابن عاصؓ کے۔ **فانه یکتب ولا اکتب**
(تو یہ بھی دلیل ہے کہ عبداللہ ابن عمرو ابن عاصؓ اللہ کے نبی کے زمانے میں لکھتے تھے)

۴۔ بخاری کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ کی جب مرض الوفات میں بیماری بڑھ گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا **ائتونی بکتاب اکتب لکم کتاباً**۔ میں تمہیں لکھ کر دوں۔

تو یہ سارے دلائل ہیں کہ حضور ﷺ نے لکھنے کا فرمایا۔ معلوم ہو گیا کہ عہد نبوی میں لکھنے کا سلسلہ جاری تھا۔

کتابت حدیث: نفس کتابت حدیث تو عہد نبوی سے شروع ہو گئی تھی حضور ﷺ کے زمانے سے ہی کتابت تو ہو رہی تھی۔ لیکن تدوین حدیث ۱۰۰ ہجری میں عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانے میں ہوئی۔ ورنہ شروع میں نفس کتابت چل رہی تھی۔ صحابہ کرامؓ متفرق طور پر لکھ رہے تھے سرکاری سطح پر عمر بن عبدالعزیزؒ نے لکھوایا۔

حدیث کا مدون اول کون ہے؟

اس میں مختلف نام آتے ہیں یہ بات تو پڑھ لی کہ سب سے پہلے سرکاری طور پر عمر بن عبدالعزیزؒ نے اس کو (احادیث کو) جمع کروایا تھا۔ اور انہوں نے حکم دیا تھا ابو بکر ابن محمد ابن عمرو ابن حزم کو کہ احادیث نبوی لکھ کر جمع کر دو۔

چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے بخاریؒ کی شرح فتح الباری میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ فرمایا کہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے ابو بکر ابن حزم کو لکھا **انظر ما کان من حدیث رسول اللہ ﷺ فاکتبه فإنی خفت دروس العلم فذهاب العلماء**

تو سب سے پہلے عمر بن عبدالعزیزؒ نے ابو بکر ابن محمد ابن عمرو بن حزم کو لکھا تھا تو حافظ ابن حجرؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ مدون اول ابو بکر ابن محمد ابن عمرو ابن حزم ہیں۔

لیکن مشہور قول مدون اول ہونے کا ابن شہاب زہری کے بارے میں ہے۔ جن کی وفات ۱۲۵ ہجری میں ہے ان کو پورا نام ہے محمد ابن مسلم ابن عبیداللہ ابن عبداللہ بن الشہاب الزہری یہ حدیث کے مدون اول ہیں

مدونین کی چار قسمیں ہیں

۱۔ پہلی قسم: اول الجامع (۱) مشہور قول میں ابن شہاب الزہری ہیں

(۲) اور راجح قول میں حافظ ابن حجرؒ نے جس کو ترجیح دی وہ ابو بکر ابن محمد ابن عمرو ابن حزم ہیں تو یہ اول جامع ہوئے اور ان کو عمر بن عبدالعزیزؒ نے حکم دیا تھا۔

۲۔ دوسری قسم: مدون الابواب والاحکام: (یعنی جنہوں نے ابواب اور احکام کی احادیث کی تدوین کی) تو ابواب کی طرز پر احادیث کو جمع کرنا۔ (ابواب کی طرز سے مراد کتاب الطہارۃ کے متعلق حدیث کتاب الطہارۃ میں آئے گی۔ زکوٰۃ کی زکوٰۃ میں صلاۃ کی صلوٰۃ میں حج کی حج میں) تو ایک جماعت کثیرہ نے اس پر کام کیا کہ ابواب کی طرز پر احادیث کو جمع کیا

چنانچہ ابواب کی طرز پر احادیث کو جمع کرنے والوں میں ایک نام آتا ہے

(۱) سعید ابن ابی عروبۃ کا: (۲) اسی طرح احکام کی طرز پر امام مالکؒ نے مؤطا لکھی۔

(۳) ابن جریج نے مکہ میں (۴) امام اوزاعی نے شام میں (۵) سفیان ثوریؒ نے کوفہ میں (۶) ہشیم نے مقام واسط میں (۷) معمر نے یمن میں اور (۸) علامہ ابن مبارکؒ نے خراسان میں

یہ حضرات تقریباً ایک ہی زمانے میں دوصدی کے اندر اندر گذرے ہیں

۳۔ تیسری قسم مدون المسانید (مسند کی طرز پر احادیث کی تدوین کرنے والا)

(مسند سے مراد وہ کتاب ہے جس میں احادیث نبویہ کو صحابہ کے ناموں کی حروف تہجی کی ترتیب پر جمع کیا گیا ہو۔ جیسے ابوبکرؓ، ابوہریرہؓ الف میں، عمر (ع) میں وغیرہ)

سب سے پہلے مسند لکھنے والا عبداللہ ابن موسیٰ العبسی ہیں، ان کے بعد نعیم ابن حماد اور ائمہ میں امام احمد بن حنبل کی مسند مشہور ہے۔ مسند امام احمد ابن حنبل کے نام سے۔

۴۔ چوتھی قسم صحیح احادیث کو کتب اور ابواب کے طرز پر جمع کرنا اور غیر صحیح کو الگ کر دینا۔

ان میں پہلا نام (۱) امام بخاریؒ کا۔ انہوں نے صرف صحیح احادیث کو اپنی کتاب میں جمع کیا ہے۔ ان کے بعد امام مسلمؒ، ترمذیؒ، ابوداؤدؒ، نسائیؒ ابن ماجہؒ ان سب نے امام بخاریؒ کے طرز کے مطابق صرف صحیح احادیث کو اپنی کتابوں میں جمع کیا ہے

علامہ سیوطیؒ نے اشعار میں اس کو جمع کیا ہے اسمیں تین قسمیں آ گئی ہیں، وہ فرماتے ہیں

اَوَّلُ جامعِ الحَدِیْثِ والاثر ابن شهاب امر له' عمر

واول الجامع للابواب :: جماعة فى العصر ذواقتراب

کابن جریج و هشیم و مالک ...... ومعمر وولد المبارک

واول الجامع باقتصار ...... على الصحيح فقط البخارى

تو مدونین کی چار قسمیں ہو گئیں اور علی الاطلاق پہلا مدون ابن شہاب زہری ہے۔ یا ابوبکر ابن محمد ابن عمرو ابن حزم جن کی وفات ۱۲۰ ہجری ہے۔ (حافظ نے اسی کو مدون اول کہا ہے، ابن شہاب زہری کی وفات ۱۲۵ ہجری کی ہے) تو سو سال مکمل ہونے پر انہوں نے تدوین شروع کی۔

اور دوسرے مدونین جو ہیں مدون الابواب والاحکام۔ ان کا عرصہ تقریباً ۱۵۰ ہجری کے بعد گذرا۔ یہ طبقہ ثانیہ ہے اس میں سعید بن ابی عروبہ، ابن جریج، مالکؒ، اوزاعیؒ وغیرہ ہیں۔۔۔

تیسری قسم مدون الاسانید کی ہے جن میں عبداللہ ابن موسیٰ العبسی سر فہرست ہیں ان کی وفات ۲۱۳ ہجری میں ہے۔ اور دوسرے امام احمد کی وفات ۲۴۱ ہجری کی ہے۔ اسی طرح نعیم ابن حماد الخزاعی متوفی ۲۲۸ ہجری تو یہ سب ائمہ دوصدی کے بعد گذرے ہیں۔

پھر طبقہ رابعہ جنہوں نے صرف صحیح احادیث پر اقتصار کیا ہے ان میں سب سے پہلے امام بخاری (محمد ابن اسمٰعیل البخاری) جن کی

سن وفات ۲۵۶ ہجری ہے۔

۵۔ **فائدہ خامسۃ استمداد العلم**

اس علم میں مدد طلب کی جاتی ہے حضور ﷺ کے افعال، اقوال اور تقاریر سے

۶۔ **مبادی**

علم حدیث کے مبادی وہ مباحث ہیں جن پر علم حدیث موقوف ہے۔ اور وہ ہیں حدیث کے احوال، حدیث کی صفات، یہ علم حدیث کے مبادی ہیں

۷۔ علم حدیث کی غرض وغایت **الفوزُ بسعادة الدارين**

دوسری غرض جو علم حدیث ہی کے ساتھ خاص ہے

معرفة الصحيح من غيرہ (صحیح حدیث غیر صحیح سے پہچان میں آجائے)

۸۔ **وجۂ تسمیہ** :۔ دو مشہور وجہیں ہیں۔

(۱) حدیث بمعنی حادث **ضد القديم**۔ تو گویا کلام اللہ قدیم ہے ازل سے ہے اللہ پاک کی صفت ہے۔ جبکہ علم حدیث حادث ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا کلام ہے بندہ اور بشر کا کلام ہے۔

دوسری وجہ: یہ ماخوذ ہے **اما بنعمة ربک فحدث** سے اللہ پاک نے سورۃ الضحیٰ میں تین انعام ذکر فرمائے۔ **پہلا انعام: الم يجدک يتيماً فاٰوی** ۔دوسرا انعام: **و وجدک ضالاً فهدیٰ** ۔تیسرا انعام: **و وجدک عائلاً فاغنی**

یعنی آپ کو یتیم پایا پھر ٹھکانہ دیا۔ اور آپ کو ہدایت عطا فرمائی نیز آپ تنگدست تھے تو آپ کو غنی کر دیا حضرت خدیجہؓ کے مال کے سبب

ان میں انعامات کے مقابلے میں تین احکام ہیں (۱) **فاما اليتيم فلا تقهر** یتیم کو مت جھڑکئے۔ (۲) دوسرا حکم **واما السائل فلا تنهر**۔ سائل کو مت جھڑکئے۔ **واما بنعمة ربک محدث** ۔ آپ کے رب نے جو انعام کیا اُسے بیان کیجئے۔

علامہ شبیر احمد عثمانی نے اس طرح بیان فرمایا کہ رب کی نعمت کو بیان کرنا یہی تو حدیث ہے۔ رب کی نعمتیں بہت ساری ہیں۔ ایک اہم نعمت ہے نبوت۔ (اللہ پاک کی طرف سے جو روحانی انعامات اور نعمتیں حضور ﷺ پر کی گئیں، حضور ﷺ نے اپنے اقوال سے، افعال سے، اپنے کردار سے، اپنے گفتار سے ہر طرح سے حضور ﷺ نے اس نعمت کو بیان کر دیا۔

(۲) مقدمة الكتاب

مقدمۃ الکتاب میں دو چیزیں ہوتی ہیں

۱۔ **مايتعلق بالمصنف** ۲۔ **مايتعلقُ بالمصنف**

۱۔ **مايتعلق بالمصنف** (پہلی فصل)

اس میں امام ترمذیؒ کے حالات ان کے مناقب وفضائل کا بیان ہوگا

۲۔ مایتعلق بالمصنف (دوسری فصل)

اس میں جامع ترمذیؒ کا بیان، جامع ترمذی کی خصوصیات اور جامع ترمذی کا صحاح ستہ میں کیا مقام ہے، اسی طرح اس کے دیگر متعلقات کا بیان ہوگا۔

مایتعلق بالمصنف

۱۔ مصنفؒ کا نام ونسب

الامام الحافظ ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة بن موسیٰ ابن الضحاک السلمی البوغی الترمذی الضریر

السلمی: منسوب ہے قبیلہ بنوسلیم کی طرف۔ یہ غیلان کا معروف قبیلہ تھا۔

البوغی: منسوب ہے بوغ کی طرف۔ جو ترمذ کی بستیوں میں سے ایک بستی ہے اور ترمذ اور بوغ کے درمیان چھ فرسخ =۱۸ میل کا فاصلہ ہے

امام ترمذی کی نسبت دونوں طرف کرنا صحیح ہے۔ ہوسکتا ہے کہ بوغ میں پیدا ہوئے ہوں لہذا بوغ کی طرف نسبت حقیقی ہے اور چونکہ بوغ ترمذ کے مضافات میں ہے۔ اس لیے ترمذی بھی کہہ دیا گیا مجازاً

الترمذی: ملاعلی قاری نے شرح الشمائل میں لکھا ہے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس لفظ کو تین طرح ضبط کیا گیا ہے

۱۔ تِرْمِذی: ت اور م دونوں کے کسرہ کے ساتھ

۲۔ تُرْمُذی: ت اور م دونوں کے ضمہ کے ساتھ

۳۔ تَرْمِذیْ: ت پر فتحہ اور م کے نیچے کسرہ کے ساتھ

سب سے زیادہ مشہور طریقہ پہلا یعنی تِرْمِذی ہے

یہ ترمذ بلخ کے دریا کے کنارے ایک پرانا شہر ہے اور اس کو مدینۃ الرجال کہا جاتا ہے۔ بعض حضرات نے یوں کہا کہ یہ دیگر تمام شہروں کی ماں کی حیثیت رکھتا ہے۔

حضرت بنوریؒ نے معارف السنن میں اس طرح لکھا ہے کہ نہر جیجون کے ساحل پر یہ شہر واقع ہے اور اسی دریا کو ماوراء النہر کہتے ہیں۔

امام ترمذیؒ کے آباؤ اجداد کا تعلق ''مرو'' سے تھا۔ پھر ان کے دادا مرو سے ترمذ شہر منتقل ہوگئے۔ اس کو اپنا وطن بنالیا تو یہیں ترمذ میں امام ترمذی کی پیدائش اور نشونما ہوئی۔

الضریر..نابینا

علامہ مناوی نے شرح الشمائل میں لکھا ہے۔ بعضے حضرات کی رائے میں یہ پیدائشی نابینا تھے لیکن یہ بات ضعیف ہے۔ پیدائشی نابینا تو امام بخاریؒ تھے۔ امام ترمذیؒ راجح قول کے مطابق پیدائشی نابینا نہیں تھے۔ حافظ عسقلانی۔ نے بھی اسی طرح کہا

ہے۔ چنانچہ حافظ نے اپنی کتاب تہذیب التھذیب میں لکھا ہے کہ امام ترمذیؒ آخری عمر میں نابینا ہو گئے تھے اور اس کی وجہ حاکم نے لکھی ہے کہ اصل میں آخری عمر میں زہد اور بکاء کا بہت غلبہ تھا (یعنی عبادات اور رونے کا) تو اس وجہ سے نابینا ہو گئے تھے اور آخری سالوں میں نابینا رہے۔

شاہ عبدالعزیزؒ نے بستان المحدثین میں اسی طرح لکھا ہے کہ ''امام ترمذیؒ نے آخری عمر میں بہت زہد اور تورع اختیار کیا اور اللہ رب العزت کے سامنے بہت رونا دھونا کیا۔ یہاں تک کہ نابینا ہو گئے۔

۲ امام ترمذیؒ کی کنیت

امام ترمذیؒ کی کنیت ابوعیسیٰ ہے۔

امام ترمذیؒ کی کنیت پر اعتراض

مصنف ابن ابی شیبۃ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص نے ابوعیسیٰ کنیت رکھی تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا۔ ان عیسیٰ لا اب لہ، عیسیٰ کے کوئی والد نہیں۔ گویا حضور ﷺ نے اس کو منع فرمادیا۔ اسی طرح اس اشکال کی اور تحقیق میں امام ابوداؤدؒ نے کتاب الادب میں۔ باب فی من یتکنّی بأبی عیسیٰ' کا باب قائم فرمایا۔

تو امام ابوداوٗدؒ نے فرمایا کہ حضرت عمرؓ نے اپنے صاحبزادے کی پٹائی لگائی تھی جس نے کنیت ابوعیسیٰ رکھی تھی۔ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے بھی ابوعیسیٰ کنیت رکھی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تم ابوعبداللہ کنیت رکھو۔ تو مغیرہ بن شعبہؓ نے کہا کہ حضور ﷺ نے میری کنیت ابوعیسیٰ رکھی ہے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ حضور ﷺ کے تو اگلے پچھلے سارے گناہ معاف ہو چکے تھے اس لیے حضور ﷺ کی بات اور ہے لیکن تم اپنی کنیت ابوعبداللہ رکھو۔

اس سے پتہ چل رہا ہے کہ (اور مجموعہ احادیث سے معلوم ہو رہا ہے) کہ حضور ﷺ اور صحابہ کرامؓ نے ابوعیسیٰ کنیت کو اچھا نہیں سمجھا۔

اشکال یہ ہوا کہ پھر مصنف نے یہ کنیت کیوں رکھی؟

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں:۔ ابوعیسیٰ کنیت اچھی نہیں ہے کہ اصل میں عیسیٰ علیہ السلام کے کوئی والد نہیں ہیں، بغیر باپ کے حضرت مریم علیہ السلام سے پیدا فرمایا، تو ابوعیسیٰ کنیت رکھنے میں ایک طرح سے وہم ہے کہ شاید حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے کوئی والد ہوں۔ اس لیے شریعت نے اس کو پسند نہیں کیا۔ بہر حال اعتراض مضبوط ہو گیا۔

اعتراض کے جوابات ۱۔ امام ترمذیؒ نے یہ کنیت اس وقت رکھی جب ان کو یہ حدیث نہیں پہنچی تھی۔

۲۔ امام ترمذیؒ نے یہ کنیت خود نہیں رکھی بلکہ یہ ان کے آباؤ اجداد سے چلی آئی ہے

۳۔ حضور ﷺ نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی کنیت رکھی تھی ابوعیسیٰ۔ تو اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے امام ترمذیؒ نے بھی اپنی کنیت ابوعیسیٰ رکھ لی (یہ امام ترمذیؒ کا اپنا اجتہاد ہے)

۴۔ علامہ انور شاہؒ العرف الشذی میں فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے ممانعت والی حدیث کو خلاف اولیٰ پر محمول کیا ہے گویا کہ

ان کے نزدیک کنیت رکھنا خلاف اولیٰ ہے لیکن جائز ہے اور مصنف نے ابوعیسیٰ کنیت اس لیے رکھی کہ مغیرہ بن شعبہؓ نے حضور ﷺ کی اجازت سے ابوعیسیٰ کنیت رکھی تھی۔ انتہی

۵۔ ملاعلی قاریؒ نے شرح الشمائل میں لکھا ہے کہ ابتداً ابوعیسیٰ کنیت رکھنا منع ہے۔ **اما من اشتھر بہ فلایکرہ** یعنی جو اس کنیت سے مشہور ہو جائے تو وہ منع نہیں اور مکروہ نہیں۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ تمام علماء اور تمام مصنفین کا اجماع ہے کہ امام ترمذیؒ کو ابوعیسیٰ سے تعبیر کرتے ہیں۔ پتہ چلا کہ ابوعیسیٰ کے ساتھ خود مشہور ہوئے بذات خود یہ کنیت نہ رکھی تھی۔

اب شرعی مسئلے میں کیا حکم ہے علامہ ابن عابدین شامیؒ نے ''باب الحظر والاباحۃ'' میں لکھا ہے کہ ابوعیسیٰ کنیت رکھنا مطلقاً مکروہ ہے۔ **حیث قال لایسمی حکیماً ...... ولا أبا الحکم ولا اباعیسیٰ**

معلوم ہوا ابوعیسیٰ کنیت رکھنا مکروہ ہے۔

امام ترمذیؒ کی ولادت اور وفات

امام ترمذیؒ کی ولادت راجح قول میں ۲۰۹ ہجری میں ہے۔ جبکہ امام بخاریؒ ۱۹۴ ہجری میں پیدا ہوئے۔ تو امام ترمذیؒ، امام بخاریؒ کے ۱۵ سال بعد پیدا ہوئے۔

وفات: راجح قول میں ۲۷۹ ہجری

دوسرا قول ۲۷۷ ہجری　　　تیسرا قول ۲۷۵ ہجری

علامہ ابن خلکانؒ نے فرمایا کہ ۱۳ ارجب شب پیر میں امام ترمذیؒ کی وفات ۲۷۹ ہجری میں مقام ترمذ میں ہوئی۔ تو کل عمر ۷۰ سال ہوئی۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے کہا ہے کہ اگر ان کی عمر یاد رکھنی ہو تو یہ شعر یاد کر لیا جائے

الترمذیُّ مُحَمَّدٌ ذو زَیْنٍ　　　عطر وفاۃِ عُمْرُہ' فِیْ ع

یعنی وفات ان کی ''عطر'' میں اور عمر ''ع'' میں

(ع=۷۰)۔(ط=۹)۔(ر=۲۰۰) عطر=۲۷۹

تو ''ع'' میں ان کی عمر ہے اور ع کے نمبر ۷۰ ہیں تو ستر ۷۰ سال عمر پائی

محل وفات

مقام ترمذ ہے اکثر حضرات کی رائے کے مطابق اور بعضے حضرات کی رائے ہے کہ ان کی وفات مقام بوغ میں ہوئی لیکن راجح قول مقام ترمذ کا ہے۔

امام ترمذیؒ کے فضائل

محدثین کرام کے نزدیک ان کی تعریفات اور ان کے علو مرتبہ کا بیان:

امام ترمذیؒ کے فضائل کو شمار نہیں کیا جا سکتا۔ مختصراً یہ کہ حافظ ابن حجرؒ نے اپنی تہذیب التھذیب میں لکھا ہے امام

ادریسیؒ فرماتے ہیں کہ امام ترمذیؒ ان ائمہ میں سے ایک امام تھے جن کی علم حدیث میں پیروی کی جاتی ہے۔ **کان الترمذی احد الائمة الذین یقتدیٰ بهم فی علم الحدیث صنف الجامع والتورایخ والعلل . تصنیف رجل عالم متقن کان یضرب به المثل فی الحفظ**

امام ترمذیؒ نے جامع لکھی کتاب التاریخ لکھی، علل لکھی جیسا کہ ایک عالم متقن (ثقہ) لکھتا ہے۔اور امام ترمذیؒ حافظے میں ضرب المثل تھے۔

ابن کثیرؒ نے اس طرح فرمایا **هو احد ائمة هذا الشان فی زمانه**

حافظ ابو حاتم، ابن حبان نے کہا ہے کہ امام ترمذیؒ ثقہ راوی ہیں اور فرمایا **کان ممن جمع وصنف و حفظ وذاکر**

امام حاکمؒ فرماتے ہیں (تذکرۃ الحفاظ میں اس کا تذکرہ کیا ہے) کہ امام بخاریؒ کا جب انتقال ہوا تو خراسان میں امام بخاریؒ نے اپنی وفات کے بعد امام ترمذیؒ جیسا شخص علم، حافظے، ورع وتقویٰ اور زہد کے اندر نہیں چھوڑا۔یعنی امام ترمذیؒ علم، ورع، تقویٰ میں امام بخاریؒ کے خلیفہ تھے۔آخری عمر میں نابینا ہو گئے تھے کثرت بکاء ہی کی وجہ سے۔

علامہ سمعانیؒ نے اپنے انساب میں ان کو لکھا ہے

امام عصره بلا مدافعة ...... صاحب التصانیف

امام ترمذیؒ کے بے مثال حافظے کا ایک واقعہ:

امام حافظ ابن حجر عسقلانی بخاری کے شارح ان کے حافظے کے بارے میں لکھتے ہیں کہ امام ادریسی (سند کے ساتھ نقل کرتے ہیں) کہتے ہیں کہ......امام ترمذیؒ کا بیان ہے کہ میں مکے کے رستے میں تھا اور میں نے ایک شیخ کی احادیث دو رجسٹروں میں لکھ رکھی تھیں اور میری ان سے ملاقات نہیں ہوئی تھی۔اس سفر میں وہ محدث اور شیخ ہمارے قریب سے گذرے میں نے پوچھا کون ہیں؟ لوگوں نے کہا فلاں ہیں۔تو امام ترمذیؒ سمجھے کہ وہ دو رجسٹر جن میں، میں نے حدیثیں لکھی ہوئی ہیں وہ میرے پاس موجود ہیں۔حالانکہ وہ ان دو رجسٹروں کے علاوہ دو سادے رجسٹر لے کر چل پڑے اور ان شیخ کے پاس جا کر ان سے کہا کہ آپ سے میرا غائبانہ تعارف ہے اور آپ کی حدیثیں مجھے کسی کتاب میں ملی تھیں تو میں نے اپنی کاپیوں میں لکھ لی ہیں۔اب میں یہ چاہتا ہوں کہ آپ مجھے وہ حدیثیں سنا دیں تا کہ میں رجسٹر سے ملا بھی لوں اور آپ مجھے اجازت حدیث بھی دیدیں۔اب محدث نے سنانی شروع کیں اور امام ترمذیؒ نے وہ رجسٹر کھول لیے تو دیکھا کہ رجسٹر سادے ہیں کچھ بھی نہیں لکھا ہوا۔خیر بڑا افسوس ہوا لیکن وہ حدیثیں سناتے رہے یہ سنتے رہے کہ سبق کے دوران بولنا بے ادبی ہے تو یہ غور غور سے رجسٹر کو دیکھتے رہے اچانک محدث کی نظر پڑ گئی کہا یہ کیا کر رہے ہو؟ تمھیں شرم نہیں آتی تم نے میرا وقت ضائع کر دیا تم کہتے ہو میں نے حدیثیں لکھی ہوئی ہیں حالانکہ تمھارے رجسٹر تو سادے ہیں ان میں تو کچھ ہے ہی نہیں۔تو امام ترمذیؒ نے پورا واقعہ بتایا کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ سچی بات میں یہ عرض کر رہا ہوں کہ میرے رجسٹر لکھے ہوئے تھے۔اور یہ سفر ہے رجسٹر کہیں رکھے تھے اور سادے ہاتھ لگ گئے۔آپ کا سبق شروع ہو گیا میں جلدی جلدی بھاگتا ہوا پہنچ گیا اور وہ رجسٹر جن میں احادیث لکھی تھیں ان کے بجائے سادے رجسٹر لے کر

بیٹھ گیا پھر فرمایا کہ میں نے آپ کی ساری حدیثیں یاد بھی کرلیں۔ محدث نے کہا اچھا سناؤ تو امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ساری حدیثیں پے در پے ان کو سنادیں۔ تو محدث نے کہا نہیں ایسا لگتا ہے کہ تو پہلے سے یاد کر کے آیا ہے؟ تو کہا کہ نہیں میں پہلے سے تو یاد کر کے نہیں آیا تو محدث نے اپنی چالیس احادیث جو ان کی غرائب حدیث کہلاتی ہیں (ان کے علاوہ کسی کو معلوم نہیں) وہ سنائیں اور کہا کہ چلو مجھے سناؤ تو امام ترمذی نے اول سے آخر تک ساری احادیث پے در پے سنائیں تو محدث نے کہا ما رایت مِثلکَ میں نے تمھارے جیسا انتہائی قوتِ حفاظے والا نہیں دیکھا۔

امام بخاریؒ کی شان میں ایک اور منقبت:

امام بخاریؒ جو امام ترمذیؒ کے استاد ہیں فرماتے ہیں **ماانتفعت بک اکثر مما انتفعت بی**

یعنی جتنا فائدہ تمھیں میرے پاس شاگرد بن کر ہوا ہے اس سے زیادہ فائدہ مجھے تم سے ہوا ہے تمھیں پڑھا کر۔ تو یہ امام بخاریؒ جو امام المحدثین ہیں انہوں نے امام ترمذیؒ کے متعلق گواہی دی ہے کہ وہ بڑے لائق اور بڑے پائے کے محدث تھے۔

حضرت بنوریؒ نے معارف السنن میں علامہ انور شاہ کشمیریؒ سے نقل کیا ہے کہ امام بخاریؒ نے جو فرمایا کہ مجھے تم سے زیادہ فائدہ ہوا حالانکہ فائدہ شاگرد کو زیادہ ہوتا ہے۔ فرمایا امام بخاریؒ کے اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے علم کا ایک بڑا حصہ سیکھا۔ اور بڑا فائدہ حاصل کیا تو آپ کو معلوم ہے کہ شاگرد یہ چاہتا ہے کہ میرا استاد ایسا استاد ہو جو محقق ہو، بڑا متبحر عالم ہو، اس کی شہرت ہو دنیا میں۔ اسی طرح استاد بھی تو یہ چاہتا ہے کہ مجھے شاگرد بھی ڈھنگ کے ملیں جو سمجھدار ہوں، ذہین ہوں، بات کو سمجھتا ہو، تاکہ وہ اس شاگرد کیواسطے سے دنیا جہاں میں، دنیا کے کونے کونے میں علم اور حدیث پھیلائے، یہ مطلب ہے۔ تو جسطرح تمھیں مجھ سے فائدہ ہوا اسی طرح جب تم دنیا کے مختلف علاقوں میں جا کر میرے واسطے سے حدیث سناؤ گے تو میرا علم تمھارے واسطے سے دنیا جہاں میں پھیل جائے گا۔

امام ترمذیؒ کی ایک بڑی فضیلت یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کے شیخ اور امام ترمذیؒ کے استاد امام بخاریؒ نے امام ترمذیؒ سے دو حدیثوں میں سماع کیا ہے جو جامع ترمذی میں ہیں

۱۔ **پہلی حدیث ترمذیؒ جلد ثانی صفحہ نمبر ۲۱۴ مطبوعہ ایچ ایم سعید کراچی**

حضرت ابو سعید خدریؒ کی روایت ہے "باب ماجآء فی مناقب علیؓ" اس میں حضرت ابو سعید خدریؒ، حضور ﷺ کا فرمان نقل کرتے ہیں **عن النبی ﷺ قال لعلیؓ یا علیُّ لایحلُّ لاحدٍ ان یجنب فی ھذا المسجدغیری و غیرک**

یعنی اے علی! میرے اور تمھارے علاوہ کسی شخص کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اس مسجد میں جنبی رہ جائے

یہ حدیث امام ترمذیؒ نے نقل فرمائی اور فرمایا **قد سمع محمد بن اسمعیل منّی ھذا الحدیث** تو اس حدیث میں امام بخاریؒ شاگرد بن گئے۔

دوسری حدیث کتاب التفسیر، سورۃ حشر کی تفسیر میں (ترمذی جلد ثانی، ص ۱۶۶)

عبداللہ ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ کا فرمان "**ماقطعتم من لینة او ترکتموھا**

تو، لینۃ کی تفسیر امام ترمذیؒ نے عبداللہ ابن عباسؓ سے نقل کی ہے۔ اللینۃ النخلۃ پھر فرمایا سمع مِنِّی محمدُ بن اسمعیل ھذا الحدیث

امام ترمذیؒ کے رحلۃِ علمی (علمی اسفار) اور امام ترمذیؒ کے اساتذہ اور شیوخ اور تلامذہ کا بیان

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے تھذیب التھذیب میں لکھا ہے کہ ھو احد الائمۃ طاف البلاد وسمع خلقاً من الخراسانیین والعراقیین والحجازیین وقد ذکروا فی ھذا الکتاب

تو امام ترمذیؒ نے بہت سے ممالک کا سفر کیا اور خراسانی اور عراقی اور حجازی علماء سے سماع کیا جن کا اس کتاب ترمذیؒ میں ذکر کیا گیا ہے۔

امام ترمذیؒ کے مشہور اساتذہ کے نام

۱۔ امام بخاریؒ ۲۔ قتیبہ ابن سعید ۳۔ محمود ابن غیلان

۴۔ محمد بن بشار ۵۔ محمد بن مثنی ۶۔ احمد بن منیع

۷۔ سفیان بن وکیع

علامہ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ''التکمیل'' میں امام ترمذیؒ کے مشائخ اور اساتذہ کے نام لکھ دیے ہیں۔ بہر حال ان کی فہرست طویل ہے

امام ترمذی کے شاگرد

۱۔ امام بخاریؒ ۲۔ ابو العباس محمد ابن احمد المحبوبی ۳۔ حماد بن شاکر

۴۔ ہیثم ابن کلیب الشاشی ۵۔ احمد بن عبداللہ التاجر ۶۔ داؤد ابن نصر

۷۔ احمد بن یوسف النسفی ۸۔ محمود بن نمیر

جامع ترمذیؒ میں ائمہ صحاح ستہ سے احادیث

۱۔ امام ترمذیؒ، امام بخاریؒ کے شاگرد رشید ہیں۔ شاہ عبدالعزیزؒ نے ''بستان المحدثین'' میں اسی طرح لکھا ہے اور امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کے طریقے اور عادت کو اپنایا ہے اور بیشمار روایتوں میں امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے سماع کیا ہے۔ البتہ جامع ترمذی میں امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے بہت سی روایات نقل کی ہیں۔ تقریباً ۳۰ کے قریب روایات ہیں جو امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے نقل کی ہیں، جن میں سے ایک صفحہ نمبر ۷ جلد اول باب مایقول اذا خرج من الخلاء میں ہے۔ اور بھی بہت سی احادیث امام ترمذیؒ بہت سی جگہوں پر امام بخاریؒ سے نقل کرتے ہیں۔ ایک اور دوسری چیز ہے کلام علی الرواۃ (راویوں پر جرح وتعدیل اور کلام) تو کلام علی الرواۃ تو امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے بے شمار جگہوں پر نقل کیا ہے۔ تقریباً ہر باب میں (یا اکثر جگہوں پر) تو امام ترمذیؒ نے اپنے استاد امام بخاریؒ کی رائے کا احترام اور اتباع کیا ہے۔ البتہ کچھ مقامات پر امام ترمذیؒ کی رائے اپنے استاد امام بخاریؒ سے مختلف ہوئی ہے۔ امام بخاریؒ ایک روایت کو ترجیح دیتے ہیں جبکہ

امام ترمذیؒ دوسری کو جیسے آگے ایک باب آرہا ہے ''باب الاستنجاء بالحجرین '' اس میں امام بخاریؒ کی ایک رائے ہے لیکن امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کی رائے پر رد کیا ہے۔

تو کلام علی الرواۃ میں امام بخاریؒ سے نقل کر کے امام ترمذیؒ نے ان سے اختلاف بھی کیا ہے

۲۔ امام ترمذیؒ کے اساتذہ میں امام مسلم بھی ہیں جن کی کتاب ''صحیح مسلم'' ہے۔ تو امام مسلمؒ سے امام ترمذیؒ نے ایک حدیث نقل کی ہے۔ جامع ترمذی صفحہ نمبر ۱۴۸، کتاب الصوم، ایچ ایم سعید پر باب ماجاء فی احصاءِ هلال شعبان لرمضان اس میں حدثنا مسلم بن حجاج الخ تو اس میں امام مسلم مراد ہیں۔ اور ان سے یہی ایک روایت امام ترمذیؒ نے نقل کی ہے۔

۳۔ امام ترمذیؒ کے تیسرے استاد امام ابوداؤدؒ ہیں۔ امام ابوداؤدؒ سے امام ترمذیؒ نے صرف ایک حدیث لی ہے جو ''ابواب المناقب'' سے پہلے نقل کی ہے۔ حضرت انسؓ سے جلد ثانی صفحہ نمبر ۲۰۱ مکتبہ حقانیہ قال رسول اللہ ﷺ لیسئل احدکم ربه' حاجته' کلها حتّٰی یسئلُ شسع نعله اذا انقطع۔

فرمایا آدمی اپنے رب سے تمام ضروریات کو مانگے اگر جوتے کا تسمہ بھی ٹوٹ جائے تو بھی کسی سے نہ مانگے اللہ ہی سے مانگے۔

یہ حدیث مبارکہ امام ترمذیؒ نے امام ابوداؤد سلیمان ابن اشعث السجستانی سے نقل کی ہے۔ البتہ کلام علی الرواۃ دو جگہوں پر امام ترمذیؒ نے امام ابوداؤدؒ سے نقل کیے ہیں۔

۱۔ باب ماجاء فی الرجل ینام عن الوتر اوینسی، جلد اول صفحہ نمبر ۱۰۶، ایچ ایم سعید

یہاں پر امام داؤدؒ کے متعلق امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابوداؤد سے کہتے ہوئے سنا کہ امام ابوداؤد نے امام احمد ابن حنبل سے پوچھا کہ عبدالرحمٰن بن زید ابن اسلم راوی کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اس کا بھائی عبداللہ بن زید بن اسلم ''لاباس به'' کے درجے کا راوی ہے یعنی ثقہ ہے۔ تو گویا عبدالرحمٰن ضعیف راوی ہے۔

۲۔ جلد اول صفحہ نمبر ۱۵۳، باب ماجاء فی الصائم یذرعه القی۔ ترمذی، ص ۱۵۳، ایچ ایم سعید

یہاں بھی یہی بات امام ترمذیؒ نے امام ابوداؤد سے دوبارہ نقل کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں سمعت أبا داؤد السجزیؒ یقول سألت احمد بن حنبل عن عبدالرحمن بن زید بن اسلم فقال اخوہ عبداللہ بن زید لاباس به، (ترمذی، ص ۱۵۳، ایچ ایم سعید الجلد اول)

امام ترمذیؒ کی تصانیف:

حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں ترمذی کی بہت سی تصانیف ہیں، مشہور یہ ہیں

۱۔ جامع ترمذی ۲۔ شمائل النبی ﷺ (شمائل ترمذی)

۳۔ اسماء الصحابة ۴۔ کتاب العلل الصغیر

۵۔ العلل الکبیر (اسمیں امام ترمذی نے اپنے استاد امام بخاری کے اقوال ذکر کیے ہیں کہ مثلاً فلاں راوی کے متعلق کیا رائے ہے؟ ۶۔ کتاب التفسیر ۷۔ کتاب التاریخ

۸۔ کتاب الزہد ۹۔ کتاب الاسماءِ والکنی (کنیت کی جمع)

امام ترمذیؒ اور باقی ائمہ صحاح ستہ کا کیا مذہب تھا؟

امام ترمذیؒ اور باقی ائمہ کے مذہب کے متعلق بہت کچھ اختلاف ہے ان کا کیا مذہب تھا؟

حضرت شیخ الحدیثؒ کی محدثین کرام کے مذاہب کے متعلق رائے

حضرت شیخ الحدیثؒ نے لامع الدراری کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ اہل علم کا اختلاف ہے کہ محدثین کرام کا کیا مذہب ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک تمام ائمہ حدیث مجتہدین تھے۔

اور بعض نے کہا کہ سب کے سب مقلدین تھے

لیکن **والاوجہ عندی ان فیھم تفصیلا**: یعنی راجح قول میں میرے نزدیک اس مسئلے میں تفصیل ہے وہ یہ کہ:۔

اما ابوداؤدؒ پکے حنبلی ہیں **متشدد فی مسلک الحنابلۃ** ۔جیسا کہ طحاوی پکے حنفی ہیں (اور جو شخص غور سے ابوداؤد پڑھے گا تو اسے پتہ چلے گا کہ امام ابوداؤد بہت سے مقامات پر حنابلہ کے مذہب کو ترجیح دیتے ہیں) امام بخاری کو بعض حضرات نے طبقات شافعیہ میں شمار کیا ہے

حضرت شیخ فرمارہے ہیں کہ والاوجہ عندی کہ میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ امام بخاریؒ مجتہد مستقل تھے۔ چنانچہ امام بخاریؒ کی صحیح بخاری میں غور وخوض کرنے سے سمجھ میں آجائے گا کہ امام بخاریؒ مجتہد مستقل تھے۔

اور جو لوگ امام بخاریؒ کو شافعی کہتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اس لیے شافعی تھے کہ امام بخاریؒ نے ۲۴ مقامات پر حنفیہ پر اعتراض کیا ہے قال بعض الناس کہہ کر۔

حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ جس طرح حنفیہ پر اعتراض ہے اسی طرح تو امام بخاریؒ نے شافعیہ پر بھی بہت سارے اعتراضات کیے تو وہ شافعی بھی نہ رہے تو بہر حال امام بخاریؒ مجتہد مستقل تھے۔

البتہ امام بخاریؒ **ائمہ متبوعین** میں سے نہیں تھے ان کے پیروکار تھوڑے ہیں اور پھر ان کا مذہب آگے چل نہیں سکا۔ **انتھی مافی مقدمۃ اللامع** ۔چنانچہ علامہ سیوطی فرماتے ہیں ائمہ متبوعین میں سے امام اوزاعی، اسحاق بن راہویہ، ابن جریر طبری اور داؤد ظاہری ہیں۔ امام اوزاعی کے تقریباً دو سو سال تک ملک شام میں مقلدین رہے۔۔۔ لیکن امام نووی نے تقریب میں علامہ سیوطی نے تدریب الراوی میں امام بخاریؒ کو ائمہ متبوعین میں شمار نہیں کیا۔۔۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اب ائمہ اربعہ کے علاوہ کسی کی تقلید جائز نہیں کیونکہ ائمہ اربعہ کے مذاہب مدون ہیں، ان کے علاوہ کسی بھی امام کے مذاہب اور فروعات مدون نہیں اور یہ بھی معلوم نہیں کہ ان کا راجح قول کونسا ہے اور مرجوح قول کونسا۔۔۔۔ ہمارے استاد محقق العصر العلامہ الشیخ عبدالرشید نعمانیؒ نے **ماتمس الیہ الحاجۃ لمن یطالع سنن ابن ماجہ**، ص ۲۷ پر اس سے

اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ حضرت علامہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام بخاریؒ اور ابوداؤدؒ بھی دیگر ائمہ صحاح ستہ کی طرح تھے۔ وہ کسی خاص امام کے مقلد نہیں تھے اور نہ ائمہ مجتہدین مطلق میں سے تھے بلکہ یہ حضرات ان ائمہ مجتہدین کے اقوال میں سے کسی ایک کے مذہب کو اختیار کر لیتے۔۔۔۔ اگر امام بخاریؒ اور امام ابوداؤدؒ مجتہد ہوتے تو جس طرح دیگر مجتہدین اور فقہائے کرام کے اقوال ذکر کیے جاتے ہیں اسی طرح ان کے بھی اقوال اس کے ساتھ ذکر کیے جاتے۔۔۔۔۔۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ وہ تمام کتابیں جسمیں مجتہدین کے اقوال مدون کیے گئے ہیں وہ کتابیں امام بخاریؒ اور امام ابوداؤدؒ کے مذہب ذکر کرنے سے خالی ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ امام ترمذیؒ باوجود یہ کہ امام بخاریؒ کے خاص شاگردوں میں ہیں لیکن پھر بھی وہ اپنی جامع ترمذی میں اپنے شیخ امام بخاریؒ کا مذہب ذکر نہیں کرتے حالانکہ وہ اکثر مجتہدین جیسے ابن مبارکؒ، امام اسحٰقؒ وغیرہ کے اقوال ذکر کرتے ہیں۔۔۔۔ اگر امام بخاریؒ، امام ترمذیؒ کے نزدیک فقہاء اور مجتہدین میں سے ہوتے تو امام ترمذیؒ، امام بخاریؒ کا مذہب ہر باب میں ذکر کرتے۔۔۔۔۔ اگرچہ امام ابوداؤدؒ کے افقہ ائمة الصحاح الستة ہونے کا انکار نہیں کیا جا سکتا اسی وجہ سے علامہ شیرازی نے امام ابوداؤدؒ کو طبقات فقہاء میں شمار کیا ہے۔۔۔۔۔ لیکن امام بخاری کی فقاہت بظاہر اس درجہ کی نہیں چنانچہ مشہور قصہ ہے کہ امام بخاریؒ سے پوچھا گیا دو بچوں نے ایک بکری کا دودھ پی لیا تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو امام بخاریؒ نے اس کے متعلق فتویٰ دیا کہ ان کے درمیان حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔۔۔۔ اس واقعہ کو قاضی حسین بن محمد المالکیؒ نے اپنی مشہور تاریخ کی کتاب الخمیس میں کیا ہے۔ اور علامہ ابن حجر مکی شافعی نے الخیرات الحسان میں اس واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔۔۔۔ اور امام بخاری سے اس طرح کا واقعہ رونما ہونا کوئی مستبعد بھی نہیں ہے۔ چنانچہ اگر امام بخاریؒ کی صحیح بخاری میں غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہو جائے گی کہ امام بخاریؒ کے اکثر استنباطات فقہاء کے اصول کے موافق نہیں ہیں۔ انتھی ماتمس الیه الحاجة۔۔۔۔ بہر حال حضرت مولانا نعمانیؒ کے یہاں امام بخاریؒ مجتہد مطلق نہیں تھے اگر امام بخاریؒ مجتہد مطلق ہوتے تو دیگر مجتہدین کی طرح ان کا بھی مذہب منقول ہوتا۔۔۔۔۔ لیکن حضرت شیخ الحدیثؒ کی لامع الدراری کے مقدمہ صفحہ ۱۹ میں لکھا ہے کہ امام بخاریؒ کا مذہب اس لیے نقل نہیں کیا گیا کیونکہ وہ ائمہ متبوعین میں سے نہیں تھے اور دیگر ائمہ مجتہدین کی طرح ان کی تقلید نہیں کی گئی، اسی وجہ سے ان کا مذہب بھی نقل نہیں کیا گیا۔۔۔۔ مقدمہ لامع الدراری، ایچ ایم سعید صفحہ ۱۹۔۔۔۔۔
لیکن حضرت مولانا عبدالرشید نعمانیؒ کو جب حضرت شیخؒ کی یہ بات ذکر کی گئی تب بھی حضرت نے اس سے اختلاف فرمایا اور متعدد مجالس میں حضرت مولانا فرماتے رہے کہ امام ترمذیؒ تمام مجتہدین کے اقوال ذکر کرتے ہیں چاہے وہ مجتہد ائمہ متبوعین میں سے ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ امام ترمذیؒ نے امام وکیع کا مذہب متعدد مقامات پر ذکر کیا مثلاً باب ماجاء انه یبداء بمؤخر الرّاس ترمذیؒ، ص ۱۵، ایچ ایم سعید۔۔۔۔ نیز باب ماجاء اشعار البدن، ص ۱۸۱۔۔۔۔ فرایت وکیعا غضب غضبا شدیداً وقال اقول لک قال رسول اللہ ﷺ وتقول قال ابراھیم۔۔۔۔۔ تو اگر یہ بات صحیح ہوتی کہ امام ترمذیؒ صرف ائمہ مجتہدین میں ان ائمہ کا مذہب نقل کرتے ہیں جو ائمہ متبوعین ہوں تو پھر امام ترمذیؒ نے امام وکیعؒ کا مذہب کیوں ذکر کیا حالانکہ امام وکیع ائمہ غیر متبوعین میں ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ تمام مجتہدین کے مذاہب نقل کرتے ہیں۔ چاہے وہ مجتہدین

ائمہ متبوعین میں ہوں یا ائمہ غیر متبوعین میں ۔۔۔ اور امام بخاریؒ ائمہ مجتہدین میں شامل نہیں ہیں ورنہ ان کا قول بھی ذکر کیا جاتا۔۔۔۔۔۔۔ استاذ محترم حضرت مولانا عبدالرشید نعمانیؒ کی آخر تک یہی رائے رہی اور اسی بات کو حضرت بڑے زور وشور سے بیان فرماتے رہے۔ انتہی

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے محدثین کرام کے مذاہب کے متعلق

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی بخاری کی شرح فیض الباری میں اس طرح لکھا ہے کہ "**امام بخاری مجتهد لاریب فیه**"۔ اور فرمایا کہ بعض لوگوں نے انکو شافعیؒ اس لیے کہا کہ مسائل مشہورہ میں امام بخاریؒ نے امام شافعیؒ کی موافقت کی ہے۔ مسائل مشہورہ جیسے قرأت **خلف الامام، رفع الیدین، امین بالجهر، بسم الله نماز میں بالجهر پڑھنا**

حالانکہ مشہور مسائل سے ہٹ کر امام بخاریؒ نے حنفیہ کے مذہب کی بھی موافقت کی ہے، جیسے قسامۃ کا مسئلہ ہے۔ اس میں امام بخاریؒ احناف کے ساتھ ہیں، اس لیے ان کو شافعی کہنا صحیح نہیں ہے۔

امام ترمذی کے مذہب کے متعلق:

علامہ انور شاہ فرمارہے ہیں کہ امام ترمذیؒ شافعی المذہب ہیں کیونکہ انہوں نے ہمیشہ مذہب شافعیہ کا دفاع کیا ہے، سوائے ایک مسئلے کے۔ جامع ترمذی، جلد اول، صفحہ ۴۱، **مسئلة الابراد فی صلوٰة الظهر** ۔ اس مسئلے میں وہ شافعیت سے نکل کر حنفی بن گئے ورنہ ہمیشہ پکے شافعی رہے۔

علامہ انور شاہ فرماتے ہیں کہ امام نسائیؒ اور امام ابوداوٗد حنبلی تھے۔ اور فرماتے ہیں کہ حافظ ابن تیمیہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ دونوں حنبلی تھے۔ اگر چہ بعض حضرات کی رائے میں دونوں شافعی تھے۔

امام مسلمؒ اور امام ابن ماجہؒ کے متعلق فرمایا کہ مجھے بالتحقیق ان دونوں کے متعلق نہیں پتہ چل سکا کیونکہ امام مسلمؒ نے اپنے ابواب خود قائم نہیں کیے بلکہ ان کے ابواب امام نوویؒ نے قائم کیے ہیں۔ تو ترجمۃ الباب سے پتہ چلتا ہے کہ مصنف نے کونسا مذہب اختیار کیا۔ جب امام مسلمؒ نے خود باب قائم نہیں کیے تو ان کے مذہب کا بھی پتہ نہیں چلتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ تو مجتہد مستقل ہیں ۔ اور امام ابوداوٗدؒ کے اندر بھی تفقہ کا خاصہ درجہ ہے تو اس لیے شیخ طاہر الجزائری سے نقل کیا ہے کہ امام ابوداوٗد بھی مجتہدین میں سے تھے۔۔۔ **و کان من اهل الفقه والاجتهاد**

پھر حضرت شیخؒ ، شیخ طاہر الجزائری سے نقل فرماتے ہیں کہ مسلم، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ یہ لوگ اہل حدیث کے مذہب پر تھے اور علماء میں سے کسی کے مقلد نہیں تھے، نہ تو یہ مجتہدین میں مطلق میں سے تھے نہ مقلد تھے بلکہ ائمہ حدیث میں سے کسی ایک کے قول کو اختیار کر لیتے تھے۔

تو حضرت شیخ خلاصۃً فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک تو امام ابوداوٗد حنبلی ہیں۔ امام بخاریؒ مجتہد مستقل ہیں (جیسا کہ ان کے تراجم ابواب سے پتہ چلتا ہے) اور باقی جو چار ائمہ صحاح ستہ کے ہیں تو وہ مجتہدین فی المذہب تھے۔

جیسا کہ امام ابوحنیفہ مجتہد مستقل ہیں اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ مجتہدین فی المذہب ہیں تو اسی طرح باقی ائمہ مجتہدین فی المذہب میں سے ہیں۔ ان کا اصول میں اتحاد ہوتا ہے صرف فروع میں اختلاف ہوتا ہے۔

امام ترمذیؒ کے متعلق کچھ اشتات اور متفرقات کا بیان

۱۔ علامہ ابن حزم نے امام ترمذیؒ کو مجہول کہا ہے

اس کا جواب حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں دیا کہ ابن حزمؒ کی اس بات کی طرف توجہ نہ دی جائے جو انہوں نے امام ترمذی کو مجہول کہا ہے کیونکہ ابن حزم کو امام ترمذیؒ کے متعلق معلومات نہیں ہوسکی اور نہ ان کو پتہ چلا کہ امام ترمذیؒ جامع ترمذی اور کتاب العلل کے مصنف ہیں۔ اسوجہ سے ابن حزمؒ کو معلوم نہیں ہوسکا۔

اور یہی بات حافظ ابن حجرؒ نے تھذیب التھذیب میں لکھی ہے کہ ابن حزم نے محمد ابن عیسیٰ ابن سورۃ کو مجہول کہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے خیال میں ان کو پتہ نہیں چلا کہ یہ کون ہیں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ان کے حافظے اور ان کی تصانیف سے مطلع نہیں تھے۔ (ابن حزم تو بہت سارے ثقہ اور حفاظ حدیث کو مجہول کہہ چکے ہیں)

علماء نے لکھا ہے کہ ابن حزم کے امام ترمذی کو مجہول کہنے سے امام ترمذی کا درجہ نہیں گھٹا بلکہ ابن حزم کا اپنا درجہ گھٹ گیا اور ان کی قدر و منزلت میں کمی آئی ہے امام ترمذی کے درجہ میں کوئی کمی نہیں آئی۔

۲۔ امام ترمذی ائمہ حدیث میں سے ہیں اس کے باوجود کہتے ہیں کہ امام ترمذیؒ کے اوپر **متساھل فی تصحیح الاحادیث وتحسینھا** کا اعتراض ہے۔ (حدیث کو حسن اور صحیح کہنے میں متساہل ہیں) اور یہ اعتراض بڑا مضبوط ہے۔ اور امام ترمذیؒ کے متساہل ہونے کی بہت سی مثالیں جامع ترمذی میں ملتی ہیں۔

مثال نمبر۱ حافظ بن کثیر نے لکھا ہے کہ کثیر بن عبداللہ ابن عمرو ابن عوف ایک راوی ہے۔

حافظ ذہبی نے لکھا کہ یحیٰ بن معین اس کو لیس بشیءٍ کہتے ہیں یعنی ضعیف راوی ہے اور امام شافعی اور امام ابوداؤدؒ نے فرمایا رُکن مِن ارکان الکذب۔ دار قطنی نے متروک اور نسائی نے لیس بثقۃ کہا۔ یعنی ضعیف راوی ہے لیکن امام ترمذیؒ نے **الصلحُ جائزٌ بین المسلمین** والی حدیث نقل کی اور کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ حالانکہ اس روایت میں کثیر بن عبداللہ راوی ہے۔

مثال نمبر۲: یحیٰ ابن یمان ایک اور راوی ہے۔ امام ترمذیؒ نے کتاب الجنائز میں اس کی حدیث نقل کی ہے۔

ان النبی ﷺ دخل قبراً لیلاً فاسرجَ لہ' سراج ۔ تو اس حدیث کو امام ترمذیؒ نے کہا کہ حدیث حسن ہے حالانکہ وہ روایت ضعیف روایت ہے اس لیے علماء نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ کے حسن اور صحیح کہنے سے دھوکے میں نہیں آنا چاہیے۔ چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے بھی کہا کہ یہ **دخل قبراً لیلاً** والی حدیث تو ضعیف ہے اس میں حجاج ابن ارطاۃ راوی ہے جو کہ مدلس ہے لیکن امام ترمذیؒ نے اس کو حسن کہہ دیا۔

مثال نمبر۳: محمد بن حسن ابی یزید الھمد انی الکوفی ایک راوی ہے تو یہ بھی ثقہ نہیں ہے۔

ابن معین نے کہا کہ لیس بثقۃ۔ اور کہا کہ یہ جھوٹ بولتا ہے۔ نسائی نے کہا کہ متروک ہے۔ ابوداؤدؒ نے ضعیف کہا

لیکن امام ترمذیؒ نے اس کی ضعیف احادیث نقل کیں تو کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اس وجہ سے امام ترمذیؒ کو متساہل کہا جاتا ہے لیکن تساہل کے مختلف درجات ہیں کچھ ائمہ متشددین کہلاتے ہیں جیسا کہ امام ابن جوزیؒ۔ حدیث میں بڑی سختی کرتے ہیں جب تک پورا اطمینان نہیں ہوتا حدیث کو صحیح کہتے ہی نہیں۔

اسکے بالمقابل حاکم ہیں وہ انتہائی درجہ کے متساہل ہیں۔ اور امام ترمذیؒ کا تساہل حاکم سے کم ہے۔

مثال یہ ہے کہ جس حدیث کو حاکم اگر صحیح کہہ دیں گے تو امام ترمذیؒ کے یہاں وہ حسن کے درجہ میں ہوگی۔ جبکہ دوسرے ائمہ کے یہاں وہ روایت ضعیف ہوگی۔ اس لیے امام ترمذیؒ حاکم کے مقابلے میں کم درجہ کے متساہل ہیں۔

۳۔ ترمذی نام کے تین افراد ہیں۔ عبدالرحمٰن مبارک پوریؒ نے تحفۃ الاحوذی کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ ترمذی نام کے تین افراد ہیں۔

۱۔ ابوعیسیٰ ترمذی (جامع ترمذی کے مصنف) وفات ۲۷۹ ہجری

۲۔ الترمذی الکبیر (ابوالحسن احمد ابن الحسن) جو الترمذی الکبیر کے نام سے مشہور ہیں

یہ ترمذی اصل میں امام بخاریؒ، ترمذی، ابن ماجہ کے اساتذہ میں سے ہیں اور امام احمد ابن حنبل کے شاگرد ہیں۔

امام بخاریؒ نے اپنی کتاب المغازی میں (صحیح بخاری میں) اس ترمذی کے واسطے سے امام احمد بن حنبل سے روایات نقل کی ہے۔

ان کی وفات ۲۴۰ ہجری سے کچھ اوپر ہے

۳۔ حکیم ترمذی جو ضعیف ہیں نام: ابوعبداللہ محمد بن علی بن الحسن بن بشر الزاهد الحافظ

حکیم ترمذی کی بھی بہت سی کتابیں ہیں۔ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ بستان المحدثین میں لکھتے ہیں کہ اس حکیم ترمذی نے نوادر الاصول لکھی ہے۔ نوادر الاصول کی اکثر احادیث ضعیف ہیں اور یہ غیر معتبر کتاب ہے۔ بعض جاہل لوگ سمجھتے ہیں کہ امام ترمذیؒ اور حکیم ترمذیؒ ایک ہیں اور وہ ابوعیسیٰ ترمذیؒ کی طرف بہت سی ضعیف حدیثیں منسوب کرتے ہیں اور وہ سمجھتے ہیں کہ گویا جامع ترمذی میں ساری حدیثیں ضعیف ہیں۔ تو حکیم ترمذی کو امام ترمذیؒ کے ساتھ خلط ملط کر دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ دونوں بالکل الگ الگ ہیں۔

مایتعلق بالمصنف (جامع ترمذی کے متعلق)

۱۔ **پہلا فائدہ:** **کتاب ترمذی کا نام**

۱۔ **پہلا قول:** صاحب کشف الظنون نے لکھنا ہے۔ مشہور قول یہ ہے کہ اس کتاب کو اس کے مصنف کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ جامع الترمذی اور سنن الترمذی۔

پہلا قول زیادہ راجح ہے جامع الترمذی کا (صاحب کشف الظنون علامہ خلکان نے اسی طرح لکھا ہے۔

۲۔ **دوسرا قول:** عبدالرحمٰن مبارک پوریؒ نے تحفۃ الاحوذی کا جو مقدمہ لکھا ہے اس میں لکھا ہے کہ حاکم نے اس کو الجامع الصحیح کہا ہے۔

خطیب بغدادی نے ترمذی اور نسائی دونوں کو صحیح کہا ہے (الصحیح)

اشکال: اس دوسرے وجہ تسمیہ پر اشکال ہے کہ ترمذی کو صحیح کیوں کہا جارہا ہے حالانکہ ترمذی میں تو ضعیف احادیث بھی موجود ہیں؟

جواب یہ ہے کہ ترمذی کی اکثر احادیث اس معنی میں صحیحہ ہیں کہ ان سے دلیل پکڑی جاسکتی ہے یعنی **قابل للاحتجاج** ہیں۔ اور ضعیف احادیث ایسی صحیح احادیث کے مقابلے میں تھوڑی سی ہیں۔ تو صحیحہ کا مطلب یہ ہے کہ ان کو دلیل بنایا جاسکتا ہے۔ لہذا تغلیباً ترمذی کی کتاب کو الصحیح کہا گیا۔

مثال: صحاح ستہ چھ کتابوں کو کہتے ہیں حالانکہ ان میں دو تو صحیح ہیں اور پھر اس کے بعد اسی صحاح میں چار سنن اربعۃ ہیں۔ سنن ترمذی، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، سنن ابی داؤد۔ اور ان سنن اربعۃ کی احادیث صحیح بھی ہیں حسن بھی ہیں اور ضعیف بھی ہیں تو ہر طرح کی موجود ہیں۔

۳۔ تیسرا قول: مصنفؒ نے اس کا نام رکھا ہے "**المسند الصحیح**" چنانچہ مصنفؒ اس طرح کہتے ہیں کہ **صنفت ھذا المسند الصحیح**

المسند الصحیح پر اشکال یہ ہے کہ مسند تو حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں احادیث کو صحابہ کی حروف ہجاء کی ترتیب پر جمع کیا گیا ہو۔ جیسے مسند امام احمد بن حنبل

جبکہ مصنف نے تو اپنی کتاب کو ابواب فقہ کی ترتیب پر جمع کیا ہے تو یہ تو "سنن" ہے نہ کہ "مسند"

اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف جو مسند کی ہے یہ تو مسند اصطلاحی ہے۔ کبھی کبھار مسند، حدیث کی اس کتاب کو بھی کہا جاتا ہے جو ابواب فقہیہ کے مطابق ترتیب دی گئی ہو تو ان کو حروف ہجاء کی ترتیب کی وجہ سے مسند نہیں کہتے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی احادیث **مسندۃ مرفوعۃ الی النبی ﷺ** ہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم کو بھی المسند الصحیح کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کی احادیث **مرفوع الی النبی ﷺ** ہیں۔

علامہ کتانی کا ایک رسالہ ہے "**الرسالۃ المستطرفۃ لبیان کتب السنۃ المشرفۃ**" اس میں اسی طرح ذکر کیا ہے۔

راجح قول اور مشہور قول یہی ہے کہ ترمذی کو جامع ترمذی کہیں یا سنن ترمذی کہیں جو پہلا قول ہے۔ اب ترمذی جامع بھی ہے اور سنن بھی ہے۔ سنن تو اس لیے ہے کہ اس کی ترتیب ابواب فقہیہ کی ترتیب کے مطابق ہے۔ کہ پہلے کتاب الطھارہ پھر کتاب الصلوۃ اسی طرح احکام فقہیہ کے اعتبار سے کتاب کی ترتیب قائم کی گئی ہے۔

اور جامع اس لیے ہے کہ اس میں آٹھ قسم کی احادیث کے مشہور ابواب آگئے ہیں اس لیے جامع بھی ہے

سیر، آداب و تفسیر و عقائد فتن، احکام و اشراط و مناقب

تو صرف جامع ترمذی ایسی ہے جو جامع بھی ہے اور سنن بھی ہے۔ جبکہ بخاری، مسلم جامع تو ہیں لیکن سنن نہیں ہیں۔ ابوداؤد،

نسائی، ابن ماجہ، سنن ہیں جامع نہیں ہیں

علامہ کتانیؒ نے اپنے الرسالة المستطرفة میں یہی لکھا کہ جامع ابی عیسیٰ الترمذی ویسمّٰی بالسنن ایضاً انتھی۔ تو یہ ایک ہی کتاب جامع بھی ہے اور سنن بھی ہے۔

۲۔ دوسرا فائدہ — **جامع ترمذی کی فضیلت اور صحاح ستہ میں اس کا درجہ اور مقام**

علامہ ابن کثیر نے ابن عطیہ سے نقل کیا ہے اس بن عطیہ کہتے ہیں کہ میں نے محمد ابن طاہر المقدسی کو یہ کہتے ہوئے سنا وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو اسماعیل عبداللہ بن محمد الانصاری سے یہ بات سنی۔ انہوں نے فرمایا کہ **کتاب الترمذی عندی انورُ من کتاب البخاری و المسلم** ترمذی کی کتاب بخاری و مسلم سے زیادہ روشن ہے۔

اس پر سوال کیا گیا کہ بخاری و مسلم سے ترمذی زیادہ انور کیوں ہے؟

فرمایا کہ بخاری و مسلم سے تو وہی شخص فائدہ اٹھائے گا جو فن حدیث کے اہل معرفت تامہ میں سے ہو۔ اور جو جامع ترمذی میں امام ترمذیؒ نے اپنی احادیث کی خود شرح کردی اور وضاحت کردی کہ حدیث کا کیا حکم ہے۔ لہذا ہر فقیہ ہر محدث اس کتاب ترمذی سے فائدہ اٹھا سکتا ہے تو ایک ہوتا ہے انور اور ایک ہوتا ہے اصح۔ تو اصح تو بخاری و مسلم ہیں۔ اور ترمذی انور ہے اصح نہیں۔

چنانچہ اسی طرح ابن یقظہ نے امام ترمذیؒ سے نقل کیا ہے کہ امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ میں نے اس مسند صحیح کو لکھا اور اس کو علماء حجاز پر پیش کیا تو وہ بڑے خوش ہوئے۔ پھر علماء عراق پر پیش کی، پھر علماء خراسان پر پیش کی وہ بھی خوش ہوئے۔ امام ترمذیؒ کی کتاب کو دیکھ کر پھر فرمایا کہ جس کے گھر میں میری کتاب ترمذی موجود ہے گویا کہ اس کے گھر میں نبی موجود ہے کہ نبی اس سے باتیں کر رہا ہے اور بول رہا ہے۔ (اتنی اہم کتاب ہے) تو اس طرح کے الفاظ آتے ہیں

صنفت هذا المسند الصحيح وعرضته على علماءِ الحجاز فرضوابه وعرضته علىٰ علماءِ العراق فرضوابه وعرضته، على علماء الخراسان فرضوابه فمن كان في بيته هذا الكتاب فكانما في بيته نبيٌّ يتكلم وفي روايةٍ ينطق

قاضی ابوبکر ابن العربی مالکیؒ جو ترمذی کے پہلے شارح ہیں، **عارضة الاحوذی** ان کی شرح ہے، انہوں نے فرمایا اپنی شرح کے شروع میں کہ دیکھو یہ جان لو کہ احادیث کی کتابوں میں پہلی بنیاد مؤطا امام مالک ہے۔ یہ اول کتاب بھی ہے اور لباب بھی ہے۔ اور احادیث کی کتابوں میں دوسری بنیاد امام جعفی یعنی امام بخاری کی کتاب صحیح بخاری ہے۔ تو ان دونوں (مؤطا امام مالک اور صحیح بخاری) کے اوپر بنیاد رکھی ہے امام مسلم القشیری نے اور ان تمام دیگر ائمہ نے انہی دونوں کتابوں کو دیکھ کر اپنی کتابیں لکھی ہیں۔

پھر قاضی ابوبکر آگے لکھتے ہیں کہ ترمذی کی کتاب سے بہتر کوئی شاندار کتاب نہیں ہے۔ فرمایا اس میں ۱۴ قسم کے علوم ہیں۔

۱۔ احادیث مسند ہیں ۲۔ صحیح ہیں ۳۔ ضعیف ہیں

۴۔ امام ترمذی نے احادیث کے طرق اور اسناد کو جمع کیا ۵/۶۔ جرح وتعدیل
۷/۸۔ الاسماء والکنی ۹/۱۰۔ موصول، مقطوع ۱۱/۱۲۔ معلول ہے یا صحیح
۱۳۔ متروک ہے یا نہیں ۱۴۔ امام ترمذی نے علماء کے اختلاف کو ذکر کیا ہے (کہ علماء نے اس روایت کو قبول کیا ہے یا رد کردیا) پھر یہ کہ علماء نے اس حدیث کی کیا تاویل اور تفسیر کی ہے؟ یہ سارے مستقل علوم ہیں جو ترمذی میں سامنے آئیں گے۔

شاہ عبدالعزیزؒ نے بستان المحدثین میں لکھا ہے کہ ترمذی نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں مگر سب سے بہتر جامع ترمذی ہے۔ بلکہ فرماتے ہیں سب کتب احادیث میں سب سے بہترین کتاب ترمذی ہے۔

کیونکہ جامع ترمذی کی وجوہ امتیاز درج ذیل ہیں

۱۔ حسن ترتیب ہے اور تکرار کا نہ ہونا ہے

۲۔ فقہاء کے مذاہب کا بیان ہے اور ہر مذہب والے کی وجہ ترجیح اور استدلال کا بیان ہے

۳۔ حدیث کی انواع کا بیان ہے کہ حدیث صحیح ہے حسن ہے معلول ہے غریب ہے ؟

۴۔ حدیث کے راویوں کے نام، ان کے لقب اور کنیتوں کا بیان اور بہت سے فوائد جو علم رجال سے متعلق ہیں۔

شیخ محمد شاکر نے بھی یہی لکھا کہ ترمذی اپنی کتاب میں بہت تعلیل حدیث ذکر کرتے ہیں اس کی صحت اور ضعف کو بیان کرتے ہیں گویا کہ علم العلل کی عملی تطبیق دیتے ہیں جامع ترمذی میں لہذا عالم متعلم سب کے لیے جامع ترمذی سب سے زیادہ انفع ہے۔ اور یہی بات شاہ عبدالعزیز صاحب نے فرمائی ہے۔

صحاح ستہ میں جامع ترمذی کا مقام

تمہید: حضرت شیخ الحدیثؒ نے مقدمۃ لامع میں صفحہ نمبر ۳۸ پر لکھا ہے کہ حدیث کی کتابوں کے پانچ درجات ہیں۔ شاہ عبدالعزیز کا رسالہ ہے 'مایجب حفظہ' للناظر اس میں شاہ عبدالعزیز نے کتب حدیث کے پانچ درجات ذکر کیے ہیں۔ وہ پانچ درجات یہ ہیں۔

۱۔ پہلا درجہ: حدیث کی وہ کتابیں جس میں صرف اور صرف صحیح حدیثیں ہیں، ان میں کوئی موضوع تو کیا ضعیف حدیث بھی نہیں۔ مثال: مؤطا امام مالک، صحیح بخاری، صحیح مسلم، صحیح ابن حبان، حاکم، ضیاء مقدسی کا المختار، صحیح ابن خزیمہ، ابوعوانہ، صحیح ابن سکن، ابن جارود کی المنتقی۔

۲۔ دوسرا درجہ: حدیث کی وہ کتابیں جن کے اندر احادیث کم از کم صالح للعمل ہیں۔ اور جو ضعیف حدیثیں ہیں وہ حسن کے درجے کے قریب ہیں۔ مثال: سنن ابی داؤد، جامع ترمذی، مسند امام احمد بن حنبل، نسائی۔

۳۔ تیسرا درجہ: تیسری قسم کی وہ کتابیں ہیں جس میں حسن، صالح اور منکر روایات بھی موجود ہوں ۔ مثال: سنن ابن ماجہ، مسند عبدالرزاق، مسند ابوداؤد طیالسی، مسند سعید ابن منصور، مصنف ابوبکر ابن ابی شیبہ

تفسیر کی جتنی کتابیں ہیں علماء نے لکھا ہے کہ ان میں منکر اور من گھڑت باتیں بھی آجاتی ہیں

۴۔ چوتھی قسم: حدیث کی وہ کتابیں جن کی تمام کی تمام روایات ضعیف ہوں۔ مثال: حکیم ترمذی کی نوادر الاصول، دیلمی کی مسند الفردوس۔ نیز تاریخ الخلفاء، تاریخ ابن نجار وغیرہ (تاریخ کی کتابوں میں عموماً صحت کا التزام نہیں ہوتا)

۵۔ پانچواں درجہ: حدیث کی وہ کتابیں جو اس لیے لکھی گئی ہوں کہ اس کے اندر موضوع روایات کی نشاندہی ہو۔ مثال: **موضوعات ابن جوزی**، اسی طرح **تنزیہ الشریعۃ** ہے علامہ ابن العراق وغیرہ کی۔

تو کتب حدیث میں جامع ترمذی دوسرے درجہ میں ہے۔

صحاح ستہ میں جامع ترمذی کا مقام

سب سے پہلا درجہ تو بخاری کا ہے کہ یہ سب سے اصح ہے۔ بعض لوگوں نے مسلم کو اصح کہا ہے لیکن جمہور کی رائے میں بخاری مسلم سے زیادہ اصح ہے۔

حافظ عسقلانیؒ نے اشکال نقل کیا ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ کی کتاب سب سے زیادہ اصح ہے اس سے زیادہ کوئی صواب نہیں ہے۔ **ما اعلم فی الارض کتاباً اکثر صواباً من کتاب لمالک** ۔ روئے زمین میں مؤطا امام مالک سے زیادہ اصح کوئی کتاب میرے علم میں نہیں۔

تو حافظ عسقلانیؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بخاری مسلم کے آنے سے پہلے مؤطا امام مالک سب سے زیادہ اصح تھی۔ کیونکہ امام بخاریؒ تو پیدا ہی ۱۹۴ ہجری میں ہوئے اور امام مالکؒ اس وقت انتقال بھی کر چکے تھے۔

بعض نے کہا کہ مسلم بخاری سے اصح ہے۔ حاکم کے شیخ ابو علی نیشاپوری کا مقولہ ہے **ما تحت ادیم السماءِ کتاب اصح من صحیح مسلم** ۔ یعنی آسمان کے چمڑے کے نیچے سب سے زیادہ اصح کتاب مسلم کی ہے۔

حافظ عسقلانیؒ نے اس طرح جواب دیا کہ اصل میں ایک ہوتا ہے طرز تحریر وہ تو مسلم کا بہت اچھا ہے، بہت نفاست کے ساتھ لکھی گئی ہے، عجیب انداز ہے کہ پڑھنے میں مزہ آتا ہے، تو امام مسلمؒ نے اپنی کتاب اپنے شہر میں اپنے اصول وقواعد کے مطابق لکھی ہے اور ان کے اکثر مشائخ بھی زندہ تھے۔ سیاق وسباق ان کے سامنے تھا تو اصول اور جودتِ وضع اور حسن ترتیب وتحریر کے اعتبار سے مسلم اصح ہے۔ اور بخاری نے کتاب اپنے حافظے سے لکھی ہے۔ کبھی مشائخ موجود ہیں کبھی نہیں ہیں۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے فلاں احادیث بصرہ سے لی اور لکھی شام میں جا کر تو بخاریؒ کو وہ مواقع نہیں ملے جو امام مسلمؒ کو ملے۔

تو حسن ترتیب اور جودت کے اعتبار سے تو مسلم اصح ہے لیکن من حیث الرواۃ اور احادیث کے استنباط کے اعتبار سے بخاری زیادہ اصح ہے۔

بعض حضرات کی رائے یہ بھی ہے کہ بخاری ومسلم دونوں ایک ہی درجہ میں ہیں اور یہی امام قرطبی کی رائے ہے کہ دونوں کو ایک ہی درجے میں رکھا جائے۔ لیکن شیخ الحدیثؒ نے فرمایا کہ بخاری کی بھی بعض روایات پر اعتراض ہے اور مسلم کی بھی۔

بخاری کی ۷۸ اور مسلم کی ۱۰۰ حدیثوں پر کلام ہے۔ تو مسلم کی زیادہ احادیث پر کلام ہے لہذا مسلم کا درجہ بخاری سے

گھٹ گیا اور بخاری کا بڑھ گیا۔

شعر: فد عد لجعفی وق لمسلم وبل لهما فاحفظ وقیت من الردی

تو بخاری کی متکلم فیہ روایات ۸۰ ہیں اور مسلم کی متکلم فیہ روایات ۱۰۰ ہیں اور ۳۲ روایات صحیحین میں مشترک متکلم فیہ ہیں۔

تو جمہور کے نزدیک پہلا درجہ بخاری کا ہے اور دوسرا مسلم کا ہے۔ تیسرا درجہ حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ ابوداؤد کا ہے۔ اور اس کی وجہ حضرت شیخ نے یہ بیان فرمائی کہ امام ابوداؤدؒ، امام ترمذیؒ اور نسائیؒ دونوں کے استاد ہیں۔ لہذا ابوداؤدؒ کا تیسرا درجہ ہے۔ پھر چوتھا درجہ نسائیؒ کا ہے کیونکہ نسائی نے پہلے السنن الکبریٰ لکھی تھی تو امراء میں سے کسی امیر نے سوال کیا کہ کیا اس کتاب کی ساری حدیثیں صحیح ہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ نہیں ساری حدیثیں صحیح نہیں ہیں تو اس حاکم نے کہا کہ اس کتاب میں سے صرف احادیث صحیحہ کو الگ کردو۔ پھر انہوں نے السنن الصغریٰ لکھی جس کا نام نسائی ہے۔ اس کو المجتبیٰ بھی کہتے ہیں اس لیے نسائی کا درجہ چوتھا ہے پھر پانچواں درجہ جامع ترمذی کا اور چھٹا درجہ ابن ماجہ کا ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ نسائی کا تیسرا اور ابوداؤد کا چوتھا درجہ ہے

ایک شاذ قول یہ بھی ہے کہ علامہ سخاویؒ نے بعض مغاربہ سے نقل کیا ہے کہ نسائی کا درجہ بخاری سے بڑھا ہوا ہے لیکن یہ بات انتہائی کمزور ہے

البتہ ترمذی کا نمبر ۵ کیوں ہے۔ حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے تدریب الروای میں ذہبی سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ترمذی کا درجہ ابوداؤد اور نسائی کے بعد کیوں ہے اس لیے کہ اس میں بہت سے ضعیف راویوں سے روایات ہیں جیسے مصلوب اور کلبی۔ ایسے راویوں کی روایات کی وجہ سے ترمذی کا درجہ ابوداؤد اور نسائی سے گھٹ گیا۔

اسکے علاوہ یہ وجہ بھی ہے کہ ترمذی میں بہت سی روایات پر موضوع کا حکم لگا ہے۔ اگرچہ علماء نے ان روایات کی طرف سے دفاع کیا ہے اور جواب دیا ہے لیکن بہرحال ترمذی میں جتنی روایات پر موضوع ہونے کا حکم لگا ہے وہ بہت زیادہ ہیں بہ نسبت ابوداؤد اور نسائی کی روایات کے

حضرت شاہ ولی اللہؒ اور ان کے صاحبزادے ہیں شاہ عبدالعزیزؒ (تو شاہ عبدالعزیزؒ کی کتاب ہے بستان المحدثین، ان باپ اور بیٹے دونوں حضرات نے جو ترتیب ذکر کی ہے) اس کے مطابق ترمذی، نسائی سے مقدم ہے چنانچہ یوں لکھا ہے (۱) بخاری (۲) مسلم (۳) ابوداؤد (۴) ترمذی (۵) نسائی اور (۶) ابن ماجہ

تو ترمذی کو ابوداؤد کے بعد رکھا۔ اس ترتیب سے ان حضرات نے صحاح ستہ کا ذکر کیا ہے۔ جس سے ترمذی کا درجہ نسائی کے درجہ سے پہلے ہے

فائدہ: نکتہ

صحاح ستہ میں چھٹی کتاب کونسی ہے؟ جس کو سادس ستہ کہا جائے۔ بعض حضرات نے سنن ابن ماجہ جو صحاح ستہ میں شمار

کیا ہے۔اور یہ قول آج مشہور ہو گیا حالانکہ امام نوویؒ نے اپنی تقریب نووی میں چھٹی کتاب کا نام ہی نہیں لیا بلکہ کہا کہ اصول اور امہات حدیث کل خمسہ ہیں ستہ نہیں ہیں۔ اس لیے ابن ماجہ کو صحاح میں داخل ہی نہیں کیا۔ چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ مصنف یعنی امام نوویؒ نے ابن ماجہ کو اصول میں نہیں رکھا۔ امام نوویؒ کے زمانہ کے بعد جا کر پھر اس ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں رکھا گیا۔ حالانکہ اس سے پہلے یہ صحاح ستہ میں داخل نہ تھی کیونکہ اس میں بہت سی موضوع روایات ہیں۔

سب سے پہلے جس شخص نے سنن ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں رکھا ہے وہ ہے محمد ابن طاہر المقدسی۔ اس نے ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں شمار کیا تو باقی لوگوں نے اس کا اتباع کیا۔

علامہ ابن حجر ہیثمیؒ شافعی نے فرمایا کہ علامہ مزیؒ فرماتے ہیں کہ ابن ماجہ کی اکثر روایات جن کو ابن ماجہ ذکر کرتے ہیں اور وہ حدیث دوسری کتابوں میں نہیں ہوتی تو ایسی اکثر روایات ابن ماجہ کی ضعیف ہوتی ہیں۔

ماانفرد به ابن ماجه فهو ضعيف ۔یعنی ایسی حدیث جو ابن ماجہ میں ہو اور ترمذی، ابوداؤد وغیرہ میں نہ ہو ابن ماجہ متفرد ہو تو وہ روایت ضعیف ہوتی ہے۔ اسی لیے متقدمین نے صحاح ستہ میں چھٹی کتاب کا نام ابن ماجہ کے بجائے "مؤطا امام مالک" کا لکھا ہے۔ تو موطا امام مالک کو متقدمین کے نزدیک صحاح ستہ میں ہونا چاہیے۔

چنانچہ علماء کہتے ہیں کہ ایک محدث چھٹی صدی میں گذرے ہیں۔ رزین ابن معاویہ العبدری المالکی جن کی وفات ۵۲۵ ہجری میں ہے، سب سے پہلے انہوں نے کہا کہ صحاح ستہ میں ایک کتاب موطا امام مالک ہونی چاہیے۔ ابن اثیرؒ نے اپنی کتاب جامع الاصول میں انہی کی بات نقل کی ہے۔

بعضے حضرات نے کہا ہے کہ مسند دارمی کو ہونا چاہیے۔ ابوسعید العلائی ایک صاحب ہیں ان کی وفات ۷۶۱ ہجری میں ہے، انہوں نے کہا کہ مسند دارمی صحاح ستہ میں ہونی چاہیے۔ حافظ ابن حجرؒ نے ان کی پیروی کی ہے چنانچہ حافظ فرماتے ہیں سنن دارمی رتبہ میں دیگر سنن سے کم نہیں بلکہ اس کو صحاح ستہ میں ہونا چاہیے۔ کیونکہ مسند دارمی ابن ماجہ سے تو بہت افضل کتاب ہے۔

۱۔ بہر حال مشارقہ نے چھٹی کتاب سنن ابن ماجہ کو کہا ہے

۲۔ مغاربہ کے یہاں موطا امام مالک ہے

۳۔ تیسرا قول: ابوالحسن سندھی نے سنن ابن ماجہ کی شرح لکھی ہے اس میں فرمایا ہے کتاب الآثار اور مؤطا امام مالک ان دو کتابوں کے بعد سب سے بہترین کتاب جس کو اصول میں اور امہات الست میں شمار کیا جائے وہ کتاب شرح معانی الآثار ہے امام طحاوی کی۔ **فانه عديم النظير في بابه**

اصول حدیث اور امہات الحدیث میں مؤطا اور کتاب الآثار کے بعد اگر درجہ ہے تو شرح معانی الآثار کا ہے۔

تو یہ ساری بحث تھی کہ صحاح ستہ میں **سادس الستة** کونسی کتاب ہے؟

فائدہ: علامہ انور شاہؒ کی ترمذی کی شرح العرف الشذی میں لکھا ہے کہ نسائی کا درجہ ابوداؤد سے بڑھا ہوا ہے کیونکہ نسائی ان کے یہاں تیسرے درجہ پر ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ امام نسائی نے فرمایا **ما اخرجت في الصغرىٰ صحيح** ۔(یعنی

صغریٰ بھی نسائی کا نام ہے اسی طرح مجتبیٰ اور مجتنیٰ بھی ہے)۔
جبکہ ابوداؤدؒ نے فرمایا **مااخوجت فی کتابی صالحٌ للعمل**
تو نسائی نے اپنی تو ساری حدیثوں کو صحیح کہا۔ابوداؤد نے اپنی کتاب کی تمام احادیث کو صالح للعمل کہا۔اور عمل، صحیح اور حسن دونوں روایات پر ہوسکتا ہے۔تو ابوداؤد تو حسن صحیح دونوں کو کتاب میں لائے جبکہ نسائی صرف صحیح کو لائے۔
پھر ترمذی کا درجہ پانچواں ہے مصلوب اور کلبی کی روایات کی وجہ سے۔لیکن علماء نے ایک اچھی بات یہ کہی ک امام ترمذیؒ اپنی کتاب کی روایات میں صحیح وحسن وضعیف کا حکم لگادیتے ہیں اس وجہ سے امام ترمذیؒ کا درجہ ابوداؤد سے بڑھا ہوا ہے۔۔۔۔لیکن من حیث الاجمال تو ابوداؤد کا درجہ بڑھا ہوا ہے اگر چہ وہ ہر حدیث پر حکم نہیں لگاتے، کسی میں لگادتے ہیں کسی میں نہیں لگاتے جبکہ ترمذیؒ تو ہر ہر حدیث پر حکم لگاتے ہیں

جامع ترمذی کے ابواب وروایات کی تعداد

جامع ترمذی کی روایات کی کل کتنی تعداد ہے؟ اس پر شراح حدیث نے کلام نہیں کیا، البتہ اس عاجز کی تلاش اور گنتی کے مطابق تقریباً جامع ترمذی میں احادیث کی تعداد چار ہزار کے لگ بھگ ہےہاں شراح نے یہ لکھا ہے کہ اس میں ۱۹۸۵ ابواب ہیں، اور (۱۱) ابواب اس میں مکرر ہیں۔ہر باب میں مصنف یا تو ایک حدیث یا دو حدیثیں ذکر کرتے ہیں یا زیادہ سے زیادہ تین ذکر کردیتے ہیں۔اس سے زیادہ ذکر نہیں کرتے۔اسی لیے جامع ترمذی کی احادیث کی تعداد بہت کم ہے۔

جامع ترمذی میں ثنائی روایت

ثنائی کسے کہتے ہیں؟ ملا علی قاریؒ نے مشکوۃ کی شرح **مرقاۃ المفاتیح** کے شروع میں لکھا ہے کہ ترمذی کی اسانید میں سب سے اعلیٰ ترین سند وہ ہے جو ثنائی کہلاتی ہیں۔وہ روایت جس کی سند میں مصنف اور حضور ﷺ کے درمیان کل دو واسطے ہوں ایک تابعی دوسرے صحابی۔تو وہ روایت ثنائی کہلاتی ہے۔
تو ملا علی قاریؒ نے ترمذی کی ایک روایت کو ثنائی کہا کہ اس میں دو واسطے ہیں۔۔۔حالانکہ ملا علی قاریؒ سے سہو ہوگیا۔ترمذی میں کوئی ثنائی نہیں ہے۔جامع ترمذی میں صرف ایک ثلاثی روایت ہے۔یعنی مصنف اور حضور ﷺ کے درمیان کل تین واسطے ہیں۔
ترمذی جلد ثانی صفحہ نمبر ۵۲ کتاب الفتن طبع ایم سعید

حدثنا اسمعیل ابن موسیٰ الفزاری ابن ابنة السدی الکوفی قال حدثنا عمر بن شاکر عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ ﷺ یاتی علی الناس زمانٌ الصابرُ فیھم علی دینہٖ کالقابض علی الجمر
تو ترمذی میں صرف ایک ثلاثی موجود ہے
صحیح بخاری میں ۲۲ ثلاثیات موجود ہیں۔ملا علی قاریؒ اور دیگر حضرات نے مستقل تصانیف کی ہیں ان کے متعلق۔صاحب کشف الظنون نے فرمایا کہ صحیح بخاری کی ۲۲ ثلاثیات میں اور ۲۲ ثلاثیات میں سے اکثر مکی ابن ابراہیم سے ہیں۔
علماء نے لکھا ہے مکی ابن ابراہیم البلخی۔یہ حنفی عالم تھے امام ابوحنیفہ سے استفادہ کرتے رہے۔یہ بلخ کے امام تھے اور امام ابوحنیفہ

سے انہوں نے حدیث کا سماع کیا۔ مکی ابن ابراہیم سے امام بخاریؒ نے تقریباً ۱۱ ثلاثیات نقل کی ہیں اور ۲۰ ثلاثیات یا تو امام ابوحنیفہؒ کے شاگردوں سے ہیں یا شاگردوں کے شاگردوں سے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا اکثر فقہ ثنائی ہے۔ اس لیے کہ امام ابوحنیفہ تابعی ہیں ان کے اور حضور ﷺ کے درمیان یا ایک واسطہ ہے یا دو واسطے ہیں۔

صرف دو ثلاثیات ایسی ہیں جن کے بارے میں معلوم نہیں ہے کہ وہ کن راویوں سے ہیں

صحیح مسلم، نسائی، ابوداؤد ان تینوں میں کوئی ثلاثی نہیں ہے۔ ابن ماجہ میں چند ایک ثلاثی ہیں

مسند دارمی کی ثلاثیات بعض افراد نے کہا کہ بخاری کی ثلاثیات سے بھی زیادہ ہے۔ صاحب کشف الظنون نے فرمایا کہ مسند درامی کی ثلاثیات ۱۰ ہیں۔

مسند امام احمد بن حنبل کی ۳۰۰ سے زائد ثلاثیات ہیں۔۔۔۔۔۔

تنبیہ: علامہ سخاویؒ نے ابوداؤدؒ کی ایک حدیث ثلاثی کہا ہے۔ امام داؤد نے ایک حدیث جو کہ باب الحوض میں ذکر کی ہے اس کو فرمایا کہ وہ ثلاثی ہے حالانکہ وہ حدیث ثلاثی نہیں ہے بلکہ ابوداؤد تو ثلاثیات سے خالی ہے۔

فائدہ۴: جامع ترمذی میں موضوع روایت ہے یا نہیں؟

علامہ ابن جوزیؒ نے اپنی موضوعات میں فرمایا کہ ترمذیؒ کی ۲۳ روایات موضوع ہیں۔

علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ ان کی تعداد ۲۳ نہیں ہے بلکہ ۳۰ ہے

حضرت شیخ الحدیثؒ نے لامع الدراری کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ ابن جوزی نے جن روایات پر موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے یہ انکی طرف سے زیادتی ہے علماء نے اس کا تعاقب کیا ہے۔ چنانچہ شیخ الحدیثؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں لکھا ہے کہ شیخ الاسلام علامہ عسقلانی نے ایک کتاب لکھی ہے **"القول المسدد فی الذبّ عن المسند"**

مسند میں جتنی موضوع روایات ہیں ان سب کا دفاع کیا۔ چنانچہ اس رسالہ میں (۲۴) احادیث مسند ذکر کیں جو بخاری و مسلم وغیرہ میں روایات موجود ہیں جن کو موضوع کہا گیا۔ حافظ عسقلانیؒ نے فرمایا کہ وہ موضوع نہیں ہیں ان میں ایک حدیث مسلم کی بھی ہے جس کو موضوع کہا گیا تو اس کا دفاع کیا۔

لہذا شیخ الاسلام حافظ عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ بخاری و مسلم میں کوئی ایسی حدیث نہیں ہے جس کو موضوع کہا جائے

اسی طرح حافظ عسقلانیؒ نے ایک اور کتاب لکھی ہے **"القول الحسن فی الذب عن السنن"** اور انہوں نے ابوداؤدؒ، ترمذیؒ، نسائی ابن ماجہ اور بخاریؒ کی بہت سی روایات جن کو موضوع کہا گیا جو تقریباً (۱۱۶) یا ایک سو بیس (۱۲۰) سے بھی زیادہ ہیں۔ تو حافظ عسقلانیؒ نے یہ ثابت کیا کہ ترمذی اور ابوداؤد کی روایات موضوع نہیں ہیں۔ ان میں ترمذی کی ۲۳ روایات کو موضوع کہا گیا۔ ابوداؤد کی (۴) روایات کو موضوع کہا گیا۔ سنن نسائی کی ایک روایت کو۔ ابن ماجہ میں (۱۶) روایات کو۔ اس طرح بخاری کی بھی ایک روایت کو موضوع کہا گیا۔ حافظ عسقلانیؒ نے ثابت کیا کہ یہ روایات موضوع نہیں۔ اسی طرح مسند احمد کی ۳۸ روایات کو موضوع کہا گیا اور بعض حضرات نے کہا کہ ابوداؤد میں ۹ روایات موضوع ہیں۔ ترمذی میں تیس (۳۰) روایات موضوع ہیں۔

نسائی ہیں دس (۱۰)، ابن ماجہ میں تیس (۳۰)، مستدرک حاکم میں ۶۰ روایات موضوع ہیں۔

تو مقصد ان کا یہ ہے کہ اتنی روایات کو موضوع کہنا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ان میں بعض روایات تو انتہائی درجے کی ضعیف ہیں لیکن ان کو موضوع نہیں کہیں گے۔

علامہ انور شاہؒ کی شرح ترمذی ''العرف الشذی'' میں ہے کہ حافظ سراج الدین قزوینی الحنفی نے فرمایا کہ ترمذی کی تین روایات کو موضوع کہا گیا۔ لیکن محدثین نے ان کے موضوع ہونے کو تسلیم نہیں کیا ہاں یہ کہا ہے کہ ترمذی کی یہ روایات انتہائی درجے کی ضعیف ہیں موضوع ہونا تسلیم نہیں کیا

فائدہ: امام ترمذی اور ائمہ صحاح ستہ کی کیا شرائط ہیں؟

حضرت شیخ الحدیثؒ نے لامع الدراری کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ علماء نے شروط الائمہ کے متعلق مستقل رسائل لکھے ہیں۔ چنانچہ شیخ محمد زاہد کوثریؒ لکھتے ہیں کہ سب سے پہلا رسالہ شروط الائمہ میں حافظ ابو عبداللہ ابن مندہ نے لکھا ہے جن کی وفات ۳۹۵ ہجری میں ہے۔ انہوں نے ایک پورا رسالہ لکھا ہے ''شروط الائمة فی القرأة والسماع والمناولة والاجازة'' یہ رسالہ تو ابتداء ہے اسکے بعد اور بہت سے رسالے لکھے گئے۔

مثلاً ایک رسالہ ہے ''شروط الائمة الستة'' جو حافظ ابن طاہر المقدسی کا ہے۔ ان کی وفات ۵۰۷ ہجری میں ہے۔ پھر اسکے بعد حافظ ابو بکر الحازمی ہیں انہوں نے رسالہ ''شروط الائمة الخمسة'' لکھا۔ پانچ ائمہ کی شرائط کیا ہے، وہ پانچ ائمہ کونسے ہیں؟ بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی (ابن ماجہ کو شمار نہیں کرتے)۔

بخاری کی شرح ''ارشاد الساری'' میں علامہ قسطلانیؒ فرماتے ہیں کہ ابن طاہر المقدسی نے یوں فرمایا ہے کہ بخاری، مسلم اور سنن اربعہ (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ) کے مصنفین میں سے کسی سے یہ بات مروی نہیں ہے کہ میں نے اپنی کتاب میں فلاں شرط کے مطابق احادیث نقل کی ہیں جو شخص بھی ان کی کتابوں کی جانچ پڑتال کرے گا اس کو پتہ چلے گا کہ اس کے اندر کیا شرائط ہیں۔

مختصر بات معارف السنن میں علامہ انور شاہ کشمیریؒ سے نقل کی ہے کہ ائمہ صحاح ستہ کے طرز اور صنیع سے جو شرائط سامنے آئیں وہ یہ ہیں:

۱۔ امام بخاریؒ نے دو شرطیں لگائی ہیں (۱) بخاری میں ایسے راوی سے حدیث نقل کی ہے کہ جو راوی متقن اور ثقہ ہو۔ (۲) راوی اپنے شیخ کے ساتھ طویل عرصے تک رہا ہو۔ تو الاتقان اور کثرة ملازمة الراوی بالشیخ۔ یہ دو شرطیں ہو گئیں

۲۔ امام مسلم نے صرف ایک شرط لگائی ''الاتقان'' انہوں نے کثرت ملازمۃ کی شرط نہیں لگائی بلکہ صرف راوی کا اپنے شیخ سے ملاقات کا ثبوت ہونا چاہیے۔ اور ملاقات کے ثبوت کا مطلب یہ ہے کہ راوی اور شیخ دونوں ایک ہی زمانے میں رہے ہوں (یعنی ہم عصر رہے ہوں)

اور جمہور محدثین کے یہاں راوی اور شیخ میں معاصرۃ کافی ہے

۳۔ ابوداؤد نے صرف ایک شرط لگائی وہ ہے کثرت الملازمۃ۔ راوی اپنے شیخ کے ساتھ طویل عرصہ رہا ہو۔ یہی شرط نسائی

کی بھی ہے اور ثقہ ہونا ان کے یہاں شرط نہیں ہے۔

۴۔ امام ترمذی کے یہاں کوئی شرط نہیں ہے۔ نہ راوی کا ثقہ ہونا شرط ہے نہ **کثرۃ ملازمۃ الراوی با الشیخ** بلکہ ہر وہ راوی جس کے ضعیف ہونے پر تمام ائمہ جرح وتعدیل کا اتفاق نہ ہو۔ اس سے امام ترمذیؒ حدیث نقل کریں گے۔ اور جس کے ضعیف ہونے پر اتفاق ہو اس کو امام ترمذیؒ چھوڑ دیں گے۔ تو نہ ثقہ ہونا شرط نہ کثرت ملازمت شرط ہے۔ بس وہ راوی متفق علیہ ضعیف نہ ہو۔ یہ امام ترمذیؒ کی شرط ہے۔

جامع ترمذی کے نسخوں اور راویوں کا بیان

علامہ سیوطیؒ نے قوت المغتذی میں لکھا ہے کہ جعفر ابن زبیر نے اس طرح لکھا ہے کہ

اس کتاب ترمذی کو امام ترمذیؒ سے چھ راویوں نے نقل کیا ہے

۱۔ ابوالعباس محمد ابن احمد ابن محبوب المحبوبی

۲۔ ابوسعید ہیثم ابن کلیب الشاشی

۳۔ ابوذر محمد بن ابراہیم

۴۔ ابومحمد الحسن ابن ابراہیم القطان

۵۔ ابوحامد احمد ابن عبداللہ التاجر

۶۔ ابوالحسن الفزاری

اس زمانے میں صرف ابوالعباس محمد ابن احمد المحبوبی کا نسخہ ملتا ہے اس کے علاوہ کوئی نسخہ نہیں ملتا۔ علامہ سیوطی نے قوت المغتذی میں لکھا ہے کہ بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی یہ چاروں کتابیں تو متعدد روایات اور طرق سے ان کتابوں کے مؤلفین سے ہم تک پہنچی ہیں لیکن جامع ترمذی صرف ابوالعباس المحبوبی عن المصنف الامام الترمذی کی روایت سے پہنچی ہے۔ خلاصہ یہ کہ جامع ترمذی صرف ابوالعباس المحبوبی ہی کی روایت سے آج موجود ہے۔

ہمارے استاد مولانا عبدالرشید نعمانیؒ نے فرمایا کہ صاحب ہدایہ جامع ترمذی کو ابوسعید ہیثم ابن کلیب الشاشی کی سند کے ساتھ روایت کرتے ہیں۔ یعنی اس جامع ترمذی کے راوی ابوالعباس المحبوبی کے علاوہ دوسرے راوی سے نقل کرتے ہیں۔

امام محبوبی: ہمارے پاس جو نسخہ ہے وہ ابوالعباس محمد ابن احمد المحبوبی کا ہے۔ یہ امام ترمذی کے خاص شاگرد ہیں "مرو" کے رہنے والے ہیں جو "محدث مرو" کہلاتے ہیں نیز رئیس مرو بھی ان کو کہتے ہیں۔ مرو کے سردار محبوبی نے تقریباً ۹۷ سال عمر پائی ہے ۳۴۶ ہجری میں وفات پائی

فائدہ ۲۔ امام ترمذی کی بعض عادات اور کتاب ترمذی کی خصوصیات کا بیان

خصوصیت نمبر ۱۔ قوت المغتذی میں لکھا ہے

امام ترمذی کبھی ایک باب قائم کرتے ہیں اور اس باب میں ایک صحابی کی مشہور حدیث موجود ہوتی ہے جو صحیح سند سے

مروی ہوتی ہے۔ لیکن کیونکہ دیگر کتب صحاح میں (بخاری مسلم وغیرہ میں) وہ حدیث اس صحابی سے موجود ہوتی ہے تو امام ترمذی کی یہ عادت ہے اس باب میں ایسے دوسرے صحابی سے حدیث نقل کرتے ہیں جس دوسرے صحابی سے کتب صحاح میں حدیث موجود نہیں ہوتی۔ اگرچہ اس دوسرے صحابی سے جو روایت ہوتی ہے اس کا سنداً وہ مقام نہیں ہوتا جو سنداً مقام مشہور حدیث کا ہوتا ہے۔ لیکن امام ترمذیؒ کا مقصود ہوتا ہے کہ جو اصل حدیث ہے وہ تو دیگر کتب صحاح ستہ میں موجود ہے اور میری حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن اس حدیث سے بھی وہی حکم ثابت ہوتا ہے جو مشہور حدیث سے ہوتا ہے۔

اس کی وجہ ''تحفۃ الاحوذی'' کے مقدمہ میں عبدالرحمٰن مبارک پوریؒ لکھتے ہیں کہ امام ترمذیؒ یہ اسلیے کرتے ہیں تاکہ لوگ غیر مشہور حدیث پر مطلع ہو جائیں۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کی علت کا اظہار مقصود ہوتا ہے کہ اس میں یہ علت اور خامی ہے۔

۳۔ تیسری وجہ اس حدیث میں جو زیادتی یا کمی ہوتی ہے امام ترمذیؒ اس کو بیان کر دیتے ہیں۔ اس لیے یہ امام ترمذی کی عادت اور خصوصیت ہے

خصوصیت نمبر۲

۱۔ امام ترمذیؒ کی یہ خصوصیت ہے کہ باب میں حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں وفی الباب عن فلان وفلان حضرت بنوریؒ نے معارف السنن صفحہ ۳۵ پر لکھا ہے کہ ''وفی الباب'' کا کیا مطلب؟ فرمایا کہ جامع ترمذی میں ۸ قسم کی احادیث موجود ہیں جس کی وجہ سے یہ جامع کہلاتی ہے لیکن دیگر صحاح ستہ اور سنن اربعہ کے مقابلے میں ترمذی میں ذخیرۂ احادیث بہت کم ہے۔ البتہ امام ترمذی ایک یا چند حدیثوں کو نقل کرنے کے بعد جب یوں کہتے ہیں وفی الباب عن فلان وفلان۔ یعنی باب میں جن صحابہ سے روایت ہوتی ہے ان صحابہ کا تذکرہ کر دیتے ہیں جس سے یہ کمی فی الجملہ پوری ہو سکتی ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ایک کتاب لکھی ہے اس کا نام رکھا ہے ''**اللباب فی ما یقوله الترمذی وفی الباب**''

پھر حضرت بنوریؒ نے بھی کتاب لکھنی شروع کی تھی فرمایا کہ میں مافی الباب جو ترمذی کی ہیں، ان کی احادیث کی تخریج کر رہا ہوں اور ان کا نام رکھ رہا ہوں۔ ''**لب اللباب فی تخریج مایقول الترمذی وفی الباب**'' اور پھر مولانا حبیب اللہ مختار صاحب شہیدؒ نے اس پر بہت محنت کی اور اس کا نام رکھا ''کشف النقاب'' پھر مولانا کو شہید کر دیا گیا پھر اس کے بعد وہ کام ضائع ہو گیا اور وہ منظر عام پر کم آیا۔

اب وفی الباب میں جو روایات ہوتی ہیں وہ کہاں ہوتی ہیں؟

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی ''العرف الشذی'' میں لکھا ہے کہ مسند امام احمد بن حنبل میں عموماً وہ روایات مل جاتی ہیں۔ لیکن ہمارے شیخ مولانا نعمانیؒ فرماتے تھے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔ بعضے روایات مسند امام احمد میں مل جاتی ہیں اور بعض روایات نہیں بھی ملتی۔

اب وفی الباب عن فلان کا کیا مطلب ہے؟ اس کے دو مطلب ہیں۔

۱۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں لکھا ہے کہ امام ترمذیؒ کے وفی الباب عن فلان کہنے کا یہ مطلب ہوتا

ہے کہ امام ترمذیؒ کا یہ مقصود نہیں ہے کہ جو حدیث یہاں موجود ہے بعینہ یہی حدیث اتنے سارے صحابہ سے موجود ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اتنے سارے صحابہ کرام سے دیگر احادیث مروی ہیں جن کو اس باب کے تحت لکھا جاسکتا ہے۔

۲۔ دوسرا مطلب امام العصر رئیس الطائفہ علامہ رشید احمد گنگوہیؒ کی الکوکب الدری میں ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ وفی الباب عن فلان کا مطلب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ باب کی راویت معنی کے اعتبار سے حد شہرت تک پہنچ چکی ہے۔ یہاں تک کہ ایک جماعت کثیرہ سے یہ روایت مروی ہے۔

حضرت گنگوہیؒ نے جو معنی بیان کیا وہ علامہ سیوطیؒ کے معنی کے بالکل برخلاف ہے تو اس میں اسطرح تطبیق دی جائے گی کہ ''بسا اوقات امام ترمذیؒ کی وفی الباب عن فلان کہنے سے یہ والی غرض ہوتی ہے جو حضرت گنگوہیؒ نے بتائی اور بسا اوقات وہ غرض ہوتی ہے جو علامہ سیوطیؒ نے بتائی۔

خصوصیت نمبر۳:

امام ترمذیؒ کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ عموماً فقہا کے اختلاف کو ذکر کرتے ہیں اور مسائل فقہیہ میں فقہاء کے اقوال کو ذکر کرتے ہیں۔

خصوصیت نمبر۴

فقہاء کے دلائل ذکر کرتے ہیں اور مسئلے میں جو متعارض احادیث ہوتی ہیں ان کو ذکر کرتے ہیں جو کہ مقاصد میں سب سے اہم مقصد ہے کیونکہ سب سے زیادہ مقصود علوم حدیث میں صحیح احادیث ہیں تو احادیث میں صحیح کو ضعیف سے ممتاز کیا جائے تا کہ لوگ اس پر عمل کر کے اس کا اتباع کریں اور ضعیف کو چھوڑ دیں۔

خصوصیت نمبر۵

امام ترمذیؒ کی کوشش ہوتی ہے کہ اپنی کتاب میں حدیث کی علل کو ذکر کریں اور اپنی کتاب میں یہ بتاتے ہیں کہ حدیث کا حکم کیا ہے صحیح ہے یا ضعیف ہے اور راویوں کا حکم بیان کرتے ہیں اور اس کی علت بتاتے ہیں۔

خصوصیت نمبر۶

امام ترمذیؒ کی عادت ہے کہ جس صحابی سے حدیث نقل کر چکے تو وفی الباب کہہ کر اس صحابی کا اعادہ نہیں کرتے البتہ کبھی کبھی چند ابواب میں اپنی اس عادت کی مخالفت کی ہے۔ کتاب ترمذی ثانی میں ''باب صفة شجر الجنة میں ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے عن النبی ﷺ قال فی الجنة شجر یسیر الراکب فی ظلها مائة عامٍ۔ اس میں آگے وفی الباب عن ابی سعید الخدری فرمایا حالانکہ ابوسعیدؓ کی حدیث تو ذکر کر چکے۔

خصوصیت نمبر۷

امام ترمذیؒ کی خصوصیت ہے کہ بعض احادیث کو مختصراً ذکر کرتے ہیں اور اشارہ کرتے ہیں کہ یہ حدیث طویل ہے اور اس کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کبھی کہہ دیتے ہیں ''وفیه قصة'' یا ''وفیه کلامٌ اکثر من هذا''

خصوصیت نمبر ٨

ترمذیؒ کی خصوصیت یہ ہے کہ اگر راوی کا نام مشترک ہو تو اس کا فرق ذکر کرتے ہیں مثلاً دو راوی ہیں دونوں کا نام یزید ہے، نام مشترک ہے تو امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ یزید الفارسی ہے اور یہ یزید الرقاشی ہے۔ تو فرق بتا دیتے ہیں۔

خصوصیت نمبر ٩

مشترک کنیتوں میں فرق بتانا بھی امام ترمذی کی خصوصیت ہے مثلاً دو آدمیوں کی کنیتیں ابو حازم ہیں تو فرماتے ہیں کہ یہ ابو حازم الزاھد ہے اور یہ ابو حازم اشجعی ہے۔

خصوصیت نمبر ١٠

کبھی ایسی حدیث جو بالکل ضعیف ہوتی ہے اور اسکے راویوں کی جہالت اور ضعف سب کو معلوم ہوتا ہے اس کے باوجود امام ترمذیؒ اس کو حسن کہہ دیتے ہیں۔

تو اب علماء فرماتے ہیں کہ شاید امام ترمذیؒ کے یہاں وہ راوی قابل قبول ہے اس لیے انہوں نے اسے حسن کہہ دیا حالانکہ جمہور کے یہاں وہ راوی ضعیف ہے۔

دوسری وجہ یہ ہوتی ہے کہ امام ترمذیؒ کے پاس دوسرے شواہد اور متابعات موجود ہیں جن کی وجہ سے امام ترمذیؒ نے اسے حسن کہہ دیا۔

خصوصیت نمبر ١١

امام ترمذیؒ کبھی حسن کو غریب کے ساتھ ذکر کرتے ہیں کہتے ہیں ’’ھذا حدیثٌ حسنٌ غریب‘‘ عموماً امام ترمذیؒ کی عادت ہے کہ حسن کو غریب پر مقدم کرتے ہیں لیکن بسا اوقات اس کے الٹ کر دیتے ہیں ’’باب ما جاء فی الأربع قبل العصر‘‘ اس میں فرمایا ’’ھذا حدیث غریبٌ حسنٌ‘‘ ورنہ عموماً حسن غریب کہنے کی عادت ہے۔

حافظ عراقی نے بھی فرمایا کہ مصنف عموماً حسن کو غریب پر مقدم کرتے ہیں۔ کبھی اسکے برعکس بھی کر دیتے ہیں۔ بظاہر جو وصف غالب ہوتا ہے اس کو مقدم کرتے ہیں اگر حسن غالب ہو تو حسن اور اگر غرابت غالب ہو تو غریب کو مقدم کریں گے۔

خصوصیت نمبر ١٢

کبھی امام ترمذیؒ صحیح اور حسن کو جمع کرتے ہیں اور کہتے ہیں ’’ھذا حدیث حسنٌ صحیحٌ‘‘

خصوصیت نمبر ١٣

کبھی حسن و غریب کو جمع فرما کر کہتے ہیں کہ ’’ھذا حدیث حسنٌ غریبٌ‘‘

خصوصیت نمبر ١٤

کبھی تینوں وصفوں کو جمع فرماتے ہیں اور کہتے ہیں ’’ھذا حدیثٌ حسن غریبٌ صحیحٌ‘‘ اور اس طرح جمع کرنے پر مشہور اشکال ہے جس کے مختلف جوابات دیے گئے

ترمذی کی شروحات

جامع ترمذی کی بہت سی شروحات ہیں اور اکثر شروحات نامکمل ہیں

۱۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے قوت المغتذی میں لکھا ہے کہ مکمل اور پہلی شرح ہے "قاضی ابوبکر ابن العربی مالکیؒ" کی عارضۃ الاحوذی۔ یہ ترمذیؒ کی شروحات میں سب سے مشہور شرح ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی اور بہت سے دیگر ائمہ نے ان کا نام لیا ہے اور اس شرح کے مندرجات بھی اپنی شرح میں ذکر کیے ہیں۔

۲۔ دوسری شرح ابن سید الناس الیعمری کی ہے "المنقح الشذی فی شرح الترمذی"۔ یہ نامکمل شرح ہے

۳۔ شیخ الاسلام سراج الدین بلقینی کی شرح ہے جو مختصر ہے

۴۔ ایک شرح ہے "شرح الحافظ ابن ملقن" یہ بھی نامکمل ہے

۵۔ شرح الحافظ ابن رجب البغدادی (یہ بھی پتہ نہیں مکمل ہے یا نامکمل)

۶۔ حافظ ابن حجر عسقلانی کی بھی ایک شرح ہے چنانچہ حافظ نے فتح الباری میں حدیث اتی سباطة قوم فبال قائما کی شرح میں لکھا ہے کہ حضور ﷺ سے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی ممانعت کے متعلق کوئی صحیح حدیث مروی نہیں جیسا کہ میں نے شرح ترمذی کے اوائل میں اسکو بیان کیا ہے۔۔۔۔۔۔تو اس سے معلوم ہوا کہ حافظ نے ترمذی کی شرح لکھنی شروع کی تھی

۷۔ حافظ ابن رسلان بلقینی کی ایک شرح ہے "العر ف الشذی علی جامع الترمذی" یہ نامکمل شرح ہے

(یہ سب تو متقدمین کی شروحات ہیں)

"قوت المغتذی علی جامع الترمذی" جو علامہ جلال الدین سیوطیؒ کی ہے اور یہ مکمل شرح ہے جو آج ملتی ہے ترمذی کے حاشیہ پر۔ اس کا خلاصہ کیا ہے "علامہ سید علی ابن سلیمان الدمنتی نے اس کا نام ہے "نفع قوت المغتذی"

اسی طرح مولانا اشفاق الرحمٰن کاندھلویؒ کی شرح۔ ہے "الطیب الشذی علی جامع الترمذی" یہ بھی آج نہیں ملتی

مشہور شروحات جو آج ملتی ہیں ان کے نام یہ ہیں

۱۔ تحفة الاحوذی: شرح جامع الترمذی یہ چار جلدوں میں مکمل ہے۔ یہ عبدالرحمٰن مبارک پوری جو غیر مقلد عالم ہیں ان کی ہے۔ ان کی وفات ۱۳۵۳ ہجری) میں ہے۔ یہ مشہور شرح ہے جو آج عوام میں اور علماء میں متداول ہے۔

۲۔ معارف السنن: حضرت مولانا محمد یوسف بنوریؒ، بنوری ٹاؤن کے مدیر، رئیس انہوں نے اپنے استاد علامہ انور شاہ کشمیریؒ کے افادات کی روشنی میں یہ شرح لکھی ہے۔ یہ طلبہ و اساتذہ دونوں کے لیے مفید ہے۔ چھ جلدوں میں ہے ابواب الحج کے آخر تک لکھی پھر اسکے بعد حضرت نہ لکھ سکے اور وفات ہوگئی۔

"افادات" یا "درسی تقاریر"

۱۔ علامہ رشید احمد گنگوہیؒ کی "المسک الذکی" یہ پہلے ملتی تھی اب کچھ عرصے سے نایاب ہے۔ یہ درسی تقریر تھی

۲۔ حضرت مولانا محمود الحسن دیوبندیؒ کی ہے "تقریر ترمذی"۔ عربی میں یہ...... چھپ بھی گئی ہے "التقریر

للترمذی ''۔اردو میں حضرت مولانا محمود الحسن دیو بندی کی ''الورد الشذی'' ہے

۳۔ امام العصر علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی درسی تقریر ہے جن کی ولادت ۲۷ شوال ۱۲۹۲ ہجری ہے اور وفات ۳ صفر ۱۳۵۲ ہجری کی ہے۔ان کے ایک شاگرد مولانا محمد چراغ پنجابی نے عربی میں درسی تقریر جمع کی ہے ''العرف الشذی''

۴۔ اسی طرح درسی تقریر میں سب سے شاندار تقریر ''الکوکب الدری علی جامع الترمذی'' ہے۔رئیس الفقهاء والمحدثین شیخ المشائخ العارف الکبیر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ قدس سرہ کی ہے۔انہوں نے ترمذی دس مہینے یا اس سے زیادہ پڑھائی اوران کے تلمیذ رشید الادیب الاریب المحدث الفقیہ ''حضرت مولانا یحییٰ کاندھلویؒ ''(جو شیخ الحدیث مولانا زکریاؒ کے والد ہیں) نے یہ درسی تقریر جمع فرمائی۔حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا کاندھلویؒ نے اس پر حاشیے لکھے اور وہ بڑی شاندار اور جاندار شرح بن گئی الکوکب الدری کے نام سے۔

کیا جامع ترمذی میں کوئی ایسی حدیث ہے جو غیر معمول بہا ہو؟

امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ میری ابوداؤد میں کوئی بھی ایسی حدیث نہیں ہے جو غیر معمول بہا ہو۔اور کسی امام کا اس پر عمل نہ ہو۔ ہر ہر روایت پر کسی نہ کسی امام کا عمل ہے۔لیکن جامع ترمذی کے متعلق مصنفؒ نے العلل الصغریٰ میں فرمایا کہ جامع ترمذی میں ہر حدیث پر کسی نہ کسی امام کا عمل ہے سوائے دو حدیثوں کے۔

۱۔ حدیث شارب خمر کے متعلق آتی ہے کہ اگر شارب خمر چوتھی مرتبہ شراب پیئے تو اس کو قتل کر دو تو فرمایا کہ اس پر کسی کا عمل نہیں ہے

۲۔ دوسری حدیث کتاب الصلوٰۃ میں آتی ہے صفحہ نمبر ۴۷ ''جمع رسول اللہ ﷺ بین الظهر والعصر و بین المغرب والعشاءِ فی المدینة من غیر خَوْفٍ وَلَامَطَرٍ قال فقیل لابن عباس ماارادبذالک؟ قال اَرَادَ اَنْ لاتحرج امته' (یہ حدیث باب الجمع بین الصلوتین میں آتی ہے)۔

حضور ﷺ نے ظہر اور عصر اور مغرب اور عشاء کو بغیر عذر کے جمع فرمایا۔امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ اس روایت پر کسی بھی امام کا عمل نہیں ہے۔

البتہ ''الکوکب الدری' شرح الترمذی میں لکھا ہے کہ حنفیہ کے یہاں ان دونوں روایات پر عمل ہے وہ اسطرح کہ جمع بین الصلوتین کی جو حدیث ہے اس کو حنفیہ جمع صوری پر محمول کرتے ہیں۔صورتاً جمع مراد ہے نہ کہ حقیقت میں تو پہلی نماز کو آخر وقت میں اور دوسری کو اول وقت پر پڑھنا یہ معذور اور مسافر کے لیے صحیح ہے۔

اور دوسری حدیث جو شارب خمر کے چوتھی مرتبہ شراب پینے پر قتل کے متعلق ہے وہ محمول ہے حنفیہ کے یہاں سیاست پر کہ سیاسۃً اگر امام چوتھی مرتبہ مصلحت دیکھے تو قتل کرسکتا ہے۔تو حنفیہ کے یہاں دونوں حدیثیں معمول بہا ہیں۔

حدیث شریف کی سند: علامہ ابن مبارکؒ کا مقولہ ہے: **الاسنادُ من الدین لو لا الاسناد لقال من شاء ماشاء (ترمذی، کتاب العلل ۲۳۴)(او کماقال)** فرمایا کہ اگر سند نہ ہوتی تو جس کا جو دل چاہتا کہہ دیتا۔

توسند کا جاننا ضروری ہے۔لہذا حدیث شریف کو جاننے سے پہلے اس کی سند کو جاننا ضروری ہے

سند کی تعریف : مایوصل إلی المتن، یعنی سند وہ ہوتی ہے جو متن تک پہنچا دے

متن کی تعریف : اللہ کے نبی ﷺ کا فرمان متن ہوتا ہے

سند کی تفصیل: اللہ کے پاک نبی ﷺ کی وفات کو ۱۴۰۰ سے زیادہ سال کا عرصہ گذر چکا۔اس دوران اللہ کے پاک نبی ﷺ سے ہم تک جتنے واسطے ہیں ان کی تعداد تقریباً ۳۰ ہے۔جیسے صوفیاء کرام کے سلسلے میں تقریباً ۴۰ واسطے ہیں ہم سے لے کر جناب رسول اللہ ﷺ تک ''چشتیہ، صابریہ، نقشبندیہ، سہروردیہ ان چار سلسلوں میں تقریباً چالیس بیالیس واسطے ہیں۔

اور سلسلۂ حدیث میں تعداد تیس ہے۔اس سند کے سلسلے کو ہم چار حصوں میں تقسیم کرتے ہیں:

۱۔ پہلا حصہ: اس عاجز (محمد زکریا مدنی سے) سے لے کر شاہ ولی اللہ محدث دہلوی تک

۲۔ دوسرا حصہ: شاہ ولی اللہؒ سے عمر ابن طبرزد البغدادی تک

۳۔ تیسرا حصہ: عمر ابن طبرزد البغدادی سے لے کر امام ترمذیؒ (مصنف ترمذی) تک

۴۔ چوتھا حصہ: مصنف ترمذیؒ سے رسول اللہ ﷺ تک

سند کا پہلا، دوسرا، تیسرا حصہ تو اسی طرح رہے گا لیکن چوتھا حصہ مصنف کتاب سے رسول اللہ ﷺ تک ہر حدیث میں بدلتا رہے گا۔

قطعۂ اولیٰ

حدثنا واجارنا الشیخ عبدالرؤف الغزنوی (یہ اس وقت ڈیفنس کی جامع مسجد ''طوبیٰ'' کے امام ہیں۔بنوری ٹاؤن کے استاد حدیث ہیں، جامع ترمذی پڑھاتے ہیں۔اس کے علاوہ دار العلوم دیوبند کے فاضل ہیں)

عن الشیخ مفتی سعید احمد بالن بوری

عن الشیخ ابراھیم البلیاوی

عن شیخ الھند مولانامحمود الحسن دیوبندی (اسیر مالٹا)

عن الشیخ قاسم العلوم والخیرات مولانا قاسم النانوتوی

عن الشیخ عبدالغنی الدھلوی

عن الشیخ شاہ محمد اسحق

عن الشیخ شاہ عبدالعزیز الدھلوی

عن والدہٖ الشیخ شاہ ولی اللہ ابن شیخ عبدالرحیم الدھلوی

قطعۂ ثانیہ قال الشیخ ولی اللہ

اخبرنا الشیخ ابوطاھر المدنی

عن ابیه الشیخ ابراهیم الکردی
عن الشیخ المزاحی
عن الشیخ الشهاب احمد السبکی
عن الشیخ النجم الغیطی
عن الزین زکریا
عن العز عبدالرحیم
عن الشیخ عمر المراغی
عن الفخر ابن البخاری
عن عمر ابن طبرزد البغدادی

قطعۂ ثالثه: قال الشیخ عمر ابن طبرزد
اخبرنا الشیخ ابوالفتح عبدالملک
قال اخبرنا قاضی زاهد ابوعامر
قال اخبرنا ابومحمد عبدالجبار
قال اخبرنا ابوالعباس محمد ابن احمد ابن محبوب ابن فضیل المحبوبی
قال اخبرنا ابو عیسیٰ محمد ابن عیسیٰ الترمذی

قطعۂ رابعة : قال ابوعیسیٰ الترمذی
حدثنا قتیبة ابن سعید
قال اخبرنا ابوعوانة
عن مصعب ابن سعد
عن سماک ابن حرب
عن ابن عمرؓ
عن النبی ﷺ قال لاتقبل صلوٰةٌ بغیر طهورٍ ولا صدقةٌ من غلول
توحضور ﷺ کو ملا کل (۲۹) افراد کی تعداد ہے اس کو سند حدیث کہا جاتا ہے۔

سند نمبر ۲ : و ایضا اجازنی الشیخ مولانا محمد عبد الرشید النعمانی رحمه الله تعالیٰ رحمة واسعة عن شیخه شیخ الحدیث العلامه حیدرحسن خان التونکی عن الشیخ مولانا فضل الرحمٰن الکنج مراد آبادی قال اجازنی الشیخ شاه عبدالعزیز المحدث الدهلوی عن ابیه الشیخ شاه ولی الله الدهلوی

(یہ سند عالی ہے کیونکہ علامہ حیدرحسن خان رحمہ اللہ کو مولانا فضل الرحمٰن رحمہ اللہ سے اجازت حدیث حاصل ہے اوران کو حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی سے۔ شریعت وطریقت ص۔۶ پر ارواح ثلثہ سے نقل کیا ہے کہ مولانا فضل الرحمٰن گنج مراد آبادی نے حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دھلوی سے اجازت حاصل کی تھی۔ حضرت مولانا نعمانی صاحب رحمہ اللہ نے اپنے حالات میں لکھا ہے کہ ہمارے مولانا حیدرحسن خان حضرت حاجی امداداللہ مہاجر مکی کے خلیفہ بھی تھے۔)

سند نمبر ۳: و ایضا اجازنی الشیخ فقیه العصر المفتی عبد الستارؒ رئیس دار الافتاء بجامعة خیر المدارس ملتان رحمه الله تعالیٰ قال حدثنی و اجازنی الشیخ مولانا عبد الرحمٰن الكامل فوری عن الشیخین الجلیلین شیخ الهند الدیوبندی و الشیخ خلیل احمد الساهارنفوری رحمهما الله تعالیٰ

سندنمبر ۴: وایضااجازنی الشیخ مولانا سیف اللّٰه امام المسجد الهاشمی فی پیر الٰهی بخش کالونی عن امام العصر الشیخ محمدانور الکشمیریؒ وقد قرأ علیه الدرجة النهائی حین نزل الشیخ فی دابهیل

﴿تمت مقدمة الکتاب﴾

قال الشیخ المکرم المفخم المشتهر بین الأفاق المرحوم المغفور مولانا محمد اسحق

کتاب کی ابتداء **قال الشیخ المکرم المفخم المشتهر بین الافاق** سے شروع ہورہی ہے تو اس میں حضرت شاہ اسحاقؒ کے شاگرد نے کہا قال الشیخ تو حضرت شاہؒ صاحب کے شاگرد حضرت شاہ عبدالغنی دہلویؒ ہیں جن کا یہ مقولہ ہے۔

۲۔ حضرت گنگوہیؒ کی ''الکوکب الدری'' میں یوں لکھا ہے کہ اصل میں مولانا احمدعلی سہارنپوریؒ حجاز سے ہندوستان آئے تھے اور وہاں آکرانہوں نے اپنی سند لکھوائی (قال الشیخ مولانا محمد اسحٰق۔۔۔۔۔) تو یہ بھی مولانا محمد اسحٰقؒ کے شاگرد ہیں تو اس لیے مولانا احمدعلی سہارنپوریؒ کی سند ہماری کتابوں میں لکھی ہوئی ہے۔ تو شاہ محمد اسحٰقؒ کے دونوں شاگرد ہیں۔ شاہ عبدالغنی دہلویؒ بھی اور مولانا احمدعلی سہارنپوریؒ بھی اس لیے یہاں کتاب کی ابتداء قال الشیخ شاہ محمد اسحٰقؒ سے شروع ہوئی کیونکہ اس کے لکھنے والے مولینا احمدعلی سہارنپوریؒ ہیں (مولانا احمدعلی سہارنپوریؒ کے کتب حدیث پر حواشی بھی ہیں۔ بخاری کے شروع کے ۲۵ پاروں کے حاشیے انہوں نے لکھے اور باقی ۵ پاروں کے حاشیے مولانا قاسم نانوتویؒ نے لکھے)

قطعۂ اولیٰ :

حدثنا الشیخ مفتی عبدالرؤف الغزنوی ،قال حدثنا الشیخ مفتی سعید احمد بالن بوری ،قال حدثناالشیخ ابراهیم البلیاوی، قال حدثنا شیخ الهند مولانا محمود الحسن، قال حدثنا الشیخ مولانا محمد قاسم النانوتوی ، قال حدثنا الشیخ شاه عبدالغنی الدهلوی ، قال حدثنا شاه محمد اسحق ، قال الشیخ المکرم المفخم المشتهر بین الأفاق المرحوم و المغفورمولینا محمد اسحق، حصل لی الاجازة والقرائة والسماعة ، الاجل والحبر ، الابجل ، الذی فاق بین الاقران بالتمییز، اعنی الشیخ عبدالعزیز و حصل لهٗ الاجازة والقراة والسماعة عن والده الشیخ ولی الله بن الشیخ عبدالرحیم الدهلوی

حدثنا الشیخ مفتی عبدالرؤف الغزنوی ،قال حدثنا الشیخ مفتی سعید احمد بالن بوری ،قال حدثنا الشیخ ابراهیم البلیاوی، قال حدثنا شیخ الهند مولانا محمود الحسن، قال حدثنا الشیخ مولانا محمدقاسم النانوتوی ، قال حدثنا الشیخ شاہ عبدالغنی الدهلوی ، قال حدثنا شاہ محمد اسحق

حصل لی الاجازة والقرائة والسماعة ۔شاہ اسحٰق فرماتے ہیں مجھے (شاہ اسحٰق صاحب کو) اجازت اور قرأۃ حاصل ہوئی۔

(من الشیخ الاجل بڑے شیخ والحبر نیک عالم (المنجد ص۱۳۳) الابجل ۔ معزز

بجل (کرم سے) معزز ہونا اور (ن،س) سے خوش ہونا ص۴۸ المنجد

الذی فاق بین الاقران بالتمییز ۔جو اپنے ہم عمروں میں ممتاز شان رکھتے تھے

اعنی الشیخ عبدالعزیز و حصل لهٗ الاجازة والقراة والسماعة عن والدهٖ الشیخ ولی الله بن الشیخ عبدالرحیم الدهلوی

میری مراد اس سے شاہ عبدالعزیزؒ ہیں اور شاہ عبدالعزیزؒ کو اپنے والد شاہ ولی اللہ بن الشیخ شاہ عبدالرحیم دہلوی سے اجازت اور قرأت اور سماعت حاصل ہے۔

قال الشیخ شاہ ولی الله اخبرنا بهٖ الشیخ ابوالطاهر المدنی عن ابیه الشیخ ابراهیم الکردی عن الشیخ المزاحی عن الشهاب احمد السبکی عن الشیخ النجم الغیطی عن الزین زکریا عن العزعبدالرحیم عن الشیخ عمر المراغی عن الفخر ابن البخاری عن عمر ابن طبرزد البغدادی

قطعۂ ثانیه

قال الشیخ شاہ ولی الله اخبرنا بهٖ الشیخ ابوالطاهر المدنی عن ابیه الشیخ ابراهیم الکردی عن الشیخ المزاحی عن الشهاب احمد السبکی عن الشیخ النجم الغیطی عن الزین زکریا عن العزعبدالرحیم عن الشیخ عمر المراغی عن الفخر ابن البخاری عن عمر ابن طبرزد البغدادی

شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں مجھے شیخ ابوطاہر المدنی نے اپنے والد شیخ ابراہیم الکردی سے حدیث نقل کی۔انہوں نے شیخ مزاحی سے انہوں نے شہاب احمد سبکی سے انہوں نے شیخ نجم الغیطی سے انہوں نے زین زکریا سے انہوں نے عز عبدالرحیم سے انہوں نے شیخ عمر المراغی سے انہوں نے فخر بن البخاری سے انہوں نے عمر بن طبرزد البغدادی سے۔

قطعۂ ثالثه

بسم الله الرحمن الرحيم: (عمر ابن طبرزد البغدادی قال) اخبرنا الشيخ ابو الفتح عبدالملک بن ابی القاسم عبدالله بن ابی سهل الهروی الكروخی فی العشر الاول من ذی الحجه سنة سبع واربعين وخمسمائةبمكة شرفها الله وانا اسمع، قال انا (یعنی اخبرنا) القاضی الزاهد ا بو عامر محمود بن قاسم بن محمد الازدیؒ قرأة عليه وانا اسمع فی ربيع الاول سنة اثنين وثمانين واربعمائة ، قال الكروخی وا خبرنا الشيخ ابونصر عبدالعزيز بن محمد بن علی بن ابراهيم الترياقی و الشيخ ابوبكر احمد بن عبد الصمد بن ابی الفضل بن ابی حامد الغورجی رحمهما الله تعالیٰ قرأة عليهما وانا اسمع فی ربيع الأخر من سنة احدیٰ وثمانين واربع مائة ، قالواخبرنا ابومحمد عبدالجبار بن محمد بن عبدالله بن ابی الجراح الجرّاحی المروزی المرزبانی قرأة عليه، (قال) اخبرنا ابوالعباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضيل المحبوبی المروزی. فاقر به الشيخ الثقة الامين اخبرنا ابوعيسیٰ محمد بن عيسیٰ بن سورة بن موسیٰ الترمذیؒ الحافظ قال ابواب الطهارة عن رسول الله ﷺ

بسم الله الرحمن الرحيم: (عمر ابن طبرزد البغدادی قال) اخبرنا الشيخ ابو الفتح عبدالملک بن ابی القاسم عبدالله بن ابی سهل الهروی الكروخی فی العشر الاول من ذی الحجه سنة سبع واربعين وخمسمائةبمكة شرفها الله وانا اسمع

عمر ابن طبرزد البغدادی کہہ رہے ہیں کہ مجھے حدیث سنائی ہے ابوالفتح عبدالملک نے ذی الحج کے پہلے عشرہ میں ۵۴۷ ہجری میں مکہ مکرمہ میں، اور میں سن رہا تھا۔

(اخبرنا، استاد سنے اور شاگرد پڑھے) لیکن یہاں اس کے الٹ ہو رہا ہے۔ اس لیے کہ متقدمین کے یہاں حدثنا اور اخبرنا میں کوئی فرق نہیں ہے۔

(متقدمین۔ تین صدی سے پہلے کے علماء کہلاتے ہیں)

قال انا (یعنی اخبرنا) القاضی الزاهد ا بو عامر محمود بن قاسم بن محمد الازدیؒ قرأة عليه وانا اسمع فی ربيع الاول سنة اثنين وثمانين واربعمائة ... ابوالفتح کہتے ہیں قاضی زاہد ابوعامر محمود بن قاسم نے مجھے حدیث اسطرح سنائی کہ ان پر تلاوت کی جارہی تھی اور میں سن رہا تھا (یعنی حدیث نہ میں نے خود پڑھی نہ استاد نے پڑھی بلکہ دوسرے کسی شاگرد نے پڑھی استاد کے سامنے اور میں نے بھی سنی) ربیع الاول ۴۸۲ ہجری میں

قال الكروخی وا خبرناالشيخ ابونصر عبدالعزيز بن محمد بن علی بن ابراهيم الترياقی و الشيخ ابوبكر احمدبن عبدالصمد بن ابی الفضل بن ابی حامد الغورجی رحهما الله تعالیٰ قرأة عليهما وانا اسمع فی

ربیع الأخر من سنة احدیٰ وثمانین واربع مائة ....

(یہاں سے امام کروخی بتلا رہے ہیں کہ میرے تین استاد ہیں (۱) پہلے استاد قاضی زاہد ابوعامر محمود ابن قاسم بن محمد الازدی (۲) دوسرے استاد شیخ ابونصر عبدالعزیز (۳) تیسرے استاد شیخ ابوبکر احمد بن عبدالصمد اور یہ تینوں استاد ابومحمد عبدالجبار بن محمد بن عبداللہ بن ابی الجراح کے شاگرد ہیں۔)

(تو کروخی فرمارہے ہیں کہ میں نے قاضی زاہد ابوعامر سے ربیع الاول ۴۸۲ ہجری میں) اور ابونصر عبدالعزیز اور شیخ ابوبکر سے ربیع الآخر ۴۸۱ ہجری میں اس جامع ترمذی کو پڑھا۔ اس طرح کہ ان کے سامنے قرأت کی جارہی تھی۔

قالو......یعنی امام کروخی کے تین استاد فرمارہے ہیں کہ قالوا اخبرنا ابومحمد عبدالجبار بن محمد بن عبداللہ بن ابی الجراح الجرّاحی المروزی المرزبانی قرأة علیه۔ یعنی ابومحمد عبدالجبار بن محمد بن عبداللہ پر قرأة کی جارہی تھی اور ہم سن رہے تھے۔

(قال) اخبرنا ابوالعباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضیل المحبوبی المروزی. عبدالجبار کہہ رہے ہیں کہ ہمیں ابوالعباس محمد بن احمد بن محبوب المحبوبی نے یہ جامع ترمذی سنائی

فاقر به الشیخ الثقة الامین۔ پس اس کا اقرار کیا شیخ ثقہ امین نے

ابوالعباس محبوبی کہتے ہیں اخبرنا ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة بن موسیٰ الترمذیُّ الحافظ قال ابواب الطهارة عن رسول اللہ ﷺ ۔ ہمیں ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة بن موسیٰ الترمذی نے یہ اپنی کتاب سنائی اور فرمایا ابواب الطهارة عن رسول اللہ ﷺ

تو قال کا مقولہ ہے ابواب الطہارۃ اور یہاں سے آخر تک پوری کتاب ترمذی، امام ترمذیؒ کا مقولہ بن جائے گی۔

باب ماجاء لا تقبل صلوٰة بغیر طهورٍ حدثنا قتیبة بن سعید انا ابوعوانة عن سماک بن حرب ح قال وناهناد نا وکیع عن اسرائیل عن سماک عن مصعب ابن سعد عن ابن عمر عن النبی ﷺ قال لاتقبل صلوٰةٌ بغیر طهورٍ ولا صدقةٌ من غلول

باب ماجاء لا تقبل صلوٰة بغیر طهورٍ حدثنا قتیبة بن سعید انا ابوعوانة عن سماک بن حرب ح ....الابطهورٍ

ح تحویل سند کے لیے ہے

پہلی سند میں تو امام ترمذیؒ کے استاد قتیبہ بن سعید ہیں۔ جبکہ دوسری سند میں امام ترمذیؒ کے استاد ہناد ہیں۔ دونوں سندیں آگے جاکر سماک بن حرب پر مل جاتی ہے۔ اس کو 'مدار اسناد' کہتے ہیں۔

مدار اسناد کہتے ہیں کہ نیچے سے دو سندیں ہوں اور ایک راوی پر جا کر مل جائیں تو جس راوی پر دونوں سندیں مل جائیں گی وہ راوی مدار اسناد کہلائے گا۔

حصل له' الاجازة والقرأة والسماعة

اجازة، سماعة، قرأة کی وضاحت

اجازۃ حدیث

اجازت کا مطلب یہ ہے کہ محدث اپنے شاگرد سے کہہ دے کہ تم میری طرف سے احادیث آگے نقل کردو۔ اجازت کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں

ایک تو یہ کہ باقاعدہ شاگرد استاد کے سامنے پوری حدیث کی کتاب پڑھے اور کہہ دے کہ تم میری طرف سے اسے آگے نقل کردو۔ جیسے ترمذی، بخاری، یا مسلم پوری پڑھوا کہ کہہ دیا کہ آگے نقل کرسکتے ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اوائل اور اواخر سے روایت پڑھوا کر کہہ دیا کہ تم کو میری طرف سے یہ حدیث آگے نقل کرنے کی اجازت ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ کبھی زبانی بھی کہہ دیا جاتا ہے، حدیث پڑھوائی نہیں جاتی۔ ایسے ہی کبھی شاگرد اجازت مانگتا ہے اور استاد اجازت دے دیتا ہے۔

قرأة

قرأت کہتے ہیں شاگر پڑھے اور استاد سنے

سماعة : سماعۃ کہتے ہیں ''سماع من لفظ الشیخ''، یعنی استاد حدیث کو پڑھے اور شاگرد سنے۔ اب اس کو شاگرد آگے نقل کرے گا تو کہے گا ''حدثنا''

قال الشیخ محمد اسحق حصل لی الاجازة والقرأة والسماع

اب قال الشیخ المکرم مولانا اسحٰق سے یہ بیان کررہے ہیں کہ میں نے اپنے استاد کو یہ احادیث صرف سنائی ہی نہیں بلکہ تینوں چیزیں حاصل ہیں کہ میں نے اپنے استاد کو جامع ترمذی پوری سنائی پھر پوری کتاب ان سے سنی اور پھر ان سے اجازت حدیث حاصل کی تو مولانا اسحٰقؒ صاحب نے شاہ عبدالعزیزؒ سے اجازت لی اور انہوں نے اپنے والد شاہ ولی اللہؒ سے اجازت حدیث حاصل کی۔

قرأة علی الشیخ اور سماع من لفظ الشیخ میں علماء کا اختلاف

علماء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ قرأۃ علی الشیخ افضل ہے۔ یا سماع من لفظ الشیخ افضل ہے؟

حضرت شیخ الحدیثؒ نے الکوکب الدری کے حاشیے میں لکھا ہے کہ اس میں تین قول ہیں۔

۱۔ امام مالکؒ، امام بخاریؒ اور علماء حجاز کی ایک جماعت کے نزدیک دونوں برابر ہیں چاہے استاد کو سنائے اور چاہے استاد سے سنے، دونوں طریقے برابر ہیں۔

۲۔ امام ابوحنیفہؒ اور ابن ابی ذئبؒ کی رائے یہ ہے کہ شاگرد استاد کو حدیث پڑھ کر سنائے یہ افضل ہے۔ اس سے کہ استاد سے حدیث سنی جائے (یعنی اخبرنا والی صورت افضل ہے)۔ کیونکہ اس صورت میں تصحیح ہوجاتی ہے کہ شاگرد اگر کوئی غلطی کرے گا تو استاد اس کی تصحیح کردیتا ہے۔

۳۔ جمہور اہل مشرق کے نزدیک ''سماع من لفظ الشیخ'' افضل ہے۔قرأۃ علی الشیخ سے یعنی استاد کا پڑھنا شاگرد کے پڑھنے سے افضل ہے۔(الکوکب الدری وہامشہ،ص ۲۴)

لفظ ''ابن'' کے ضابطے

۱۔ اگر لفظ ''ابن'' دو علمیں متناسلین کے درمیان آئے (یعنی ابن سے پہلے والا شخص بیٹا اور بعد والا باپ ہو تو کہیں گے کہ بیٹا نسل ہے باپ کی تو دونوں علم متناسل ہو گئے) اور یہ لفظ ابن سطر کے شروع میں بھی نہ ہو۔

تو اس پہلی صورت میں لفظ ابن کا ''الف'' لکھنے سے بھی ساقط ہو جائے گا اور پڑھنے سے بھی اور ابن اعراب میں ماقبل کے تابع ہوتا ہے۔ماقبل کی صفت بن کر جیسے **ولی الله بن عبدالرحیم**

۲۔ اگر لفظ ابن علمین متناسلین کے درمیان ہو اور سطر کے شروع میں ہو تو لفظ ابن کا ''الف'' لکھا جائے گا۔پڑھنے میں نہیں آئے گا۔باقی یہ کہ اعراب میں ماقبل کی صفت بن کر اس کے تابع ہوگا۔

۳۔ لفظ ابن علمین غیر متناسلین کے درمیان ہو یعنی ماقبل اور مابعد باپ بیٹے نہ ہوں تو لفظ ابن کا ''الف'' لکھنے میں بھی آئے گا اور ماقبل کے لیے خبر بنے گا صفت نہ بنے گا

مثال: **عبدالله ابن ابی ابن سلول ،** تو سلول عبداللہ کی ماں کا نام ہے تو ابی ابن سلول میں ابن کے ماقبل اور مابعد میں رشتہ زوجیت کا ہے نہ کہ باپ بیٹے کا۔لہذا ابن اعراب میں ابی کے تابع نہ ہوگا

دوسری مثال: **محمد بن یزید ابن ماجة ،** اب اس میں ماجہ مشہور قول کے مطابق محمد کی ماں کا نام ہے تو اس میں محمد بن یزید تو آپس میں علمین متناسلین ہیں لیکن یزید اور ماجہ یہ دونوں علمین متناسلین نہیں ہیں بلکہ دونوں میں تعلق زوجیت کا ہے

تیسری مثال: **عبدالله بن عمرو ابن ام مکتوم** (مؤذن رسول ﷺ)۔ام مکتوم یہ عبداللہ کی والدہ ہیں اور عمرو باپ ہے تو ''عمرو ابن ام مکتوم'' میں ابن سے پہلے عمرو شوہر ہے اور ابن کے بعد ام مکتوم اس کی بیوی ہے تو رشتہ زوجیت کا ہوا۔اور ابن کا مابعد ماقبل کی خبر بھی ہوگا اور لکھنے میں بھی ''الف'' آئے گا۔

چوتھی مثال: اسی طرح **عبدالله بن مالک ابن بحینة. محمد بن علی ابن الحنفیة . اسماعیل بن ابراهیم ابن علیة . اسحاق بن ابراهیم ابن راهویه**۔ان تمام مثالوں میں بھی یہی ضابطہ جاری ہوگا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اخبرنا الشیخ ابوالفتح عبدالملک بن ابی القاسم عبدالله بن ابی سهل الهروی

الکروخی فی العشر الاول من ذی الحجه سنة سبع واربعین وخمسمائة بمکة شرفها الله وانا اسمع

الهروی صفت ہے ابوالفتح کی اور ہروری منسوب ہے افغانستان کے مشہور شہر ہرات کی طرف

الکروخی: یہ ہرأت کی ایک بستی ہے یہ بھی صفت بنے گا ابوالفتح کی۔

قال انا القاضی الزاهد ابوعامر محمود بن قاسم بن محمدِ الازدی رحمه الله قرأة علیه وانا اسمع فی

ربیع الاول من سنة اثنین وثمانین واربعمائة

الارزی صفت ہے قاضی زاہد ابو عامر کی۔ ازد یمن کے ایک قبیلہ کے سردار کا نام ہے۔ اس ازد بن الغوث ہی کی اولاد میں سے انصار ہیں۔

قال الکروخی واخبرنا الشیخ ابو نصر عبدالعزیز بن محمد بن علی بن ابراھیم التریاقی والشیخ ابوبکر احمد بن عبدالصمد بن ابی الفضل بن ابی حامد الغورجی رحمھما اللہ قرأة علیھما وانا اسمع۔۔۔۔

الغورجی صفت ہے ابوبکر کی۔۔۔۔۔۔۔۔۔صفات کے بارے میں یہ ضابطہ ہے کہ عموماً یہ راوی کی اپنی صفات ہوتی ہیں نہ کہ اسکے والد اور دادا کی الا یہ کہ اس کے خلاف تصریح موجود ہو مثلاً یحیٰ بن سعید القطان ایک قول میں القطان سعید کی صفت ہے۔ (معارف السنن، ص۶)

قالو انا ابو محمد عبدالجبار بن محمد بن عبداللہ بن ابی الجراح الجراحی المروزی المرزبانی قرأة علیه، انا ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضیل المحبوبی المروزی

مروزی منسوب ہے "مرو" کی طرف جو کہ فارس کا ایک شہر ہے اور مرزبانی کسان کو کہتے ہیں اور بعض حضرات نے مرزبانی کا ترجمہ زمیندار سے کیا ہے۔ علماء نے لکھا ہے کہ جس طرح رَیّ کی طرف نسبت کرنے والے کو رازی کہا جاتا ہے اس میں خلاف قیاس زاء زائد ہو جاتی ہے اسی طرح مرو کی طرف نسبت والے کو مروزی کہا جاتا ہے۔

اخبرنا اور حدثنا کا فرق

متقدمین کے نزدیک تو "حدثنا" اور "اخبرنا" میں کوئی فرق نہیں ہے۔
لیکن متاخرین کے نزدیک اسمیں فرق ہے کہ اخبرنا اس وقت کہتے ہیں جب شاگرد پڑھے اور استاد سنے جبکہ حدثنا اس وقت کہتے ہیں جب استاد پڑھے شاگرد سنے۔

قرأة علیه وانا اسمع

یہ جب ہوتا ہے کہ جب جماعت میں بہت زیادہ شاگرد ہوں اور ایک شاگرد پڑھ رہا ہو استاد اور دیگر شاگرد سن رہے ہوں تو قاری کے علاوہ سب شاگرد کہیں گے **قرأة علیه وانا اسمع**

فاقربه الشیخ الثقة الامین

پہلی توجیہ: اس کا مصداق "ابو العباس محمد بن احمد بن فضیل المحبوبی ہے"
اور "ابو محمد عبدالجبار" اس کا قائل ہے۔
اقربہ کہنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ ابو محمد کے تینوں شاگردوں نے کہا کہ ہمیں حدیث سنائی ابو محمد نے اور ابو محمد عبدالجبار شاگرد ہیں ابو العباس کے۔ انہوں نے ابو لعباس کو حدیث سنائی اس لیے کہا کہ اخبرنا ابو العباس۔
اب اگر ابو العباس خاموش رہتے تو بھی کافی تھا لیکن انہوں نے باقاعدہ اقرار کیا کہ تم نے جو حدیثیں مجھے میری سند کے ساتھ

سنائیں وہ احادیث بالکل صحیح ہیں۔اس لیے ابوالعباس نے جو باقاعدہ اقرار کیا تو عبدالجبار کو کہنا پڑا کہ (فاقرّ ۔۔۔) میرے شیخ نے اقرار کیا کہ تم نے حدیث صحیح سنائی

تشریح: اگر استاد حدیث پڑھے تو جب شاگرد اس حدیث کو آگے نقل کرے گا تو کہے گا حدثنا فلان۔۔۔۔۔۔لیکن اگر شاگرد حدیث پڑھے تو دو درجے ہیں

(۱) ایک تو یہ کہ شاگرد حدیث پڑھے اور استاد خاموش ہو جائے تو استاد کا سکوت دلیل ہے کہ شاگرد نے حدیث صحیح پڑھی ورنہ اگر غلط ہوتی تو استاد سکوت نہ اختیار کرتا بلکہ ٹوک دیتا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ استاد صراحۃ اقرار کرے کہ ہاں تم نے حدیث صحیح سنائی

جس طرح یہاں پر ابوالعباس نے اقرا کیا کہ ہاں تم نے (یعنی عبدالجبار نے) حدیث صحیح سنائی۔تو یہ دوسرا درجہ ہے جو اعلیٰ ہے وہ عبدالجبار کو حاصل ہے کہ جب انہوں نے پوری ترمذی ابوالعباس کو سنائی تو انہوں نے صراحۃ اقرار کیا کہ ہاں تم نے سب حدیثیں صحیح سنائیں اس لیے اس جملے کے کہنے کی ضرورت پیش آئی۔

اس کی بہت سے مثالیں حدیث کی کتابوں میں آتی ہیں جیسے بخاری جلد ص ۱۴۔۱۵، **باب القرأة و العرض علی المحدث** میں حدیث ضمام بن ثعلبہ ہے۔نیز ترمذی ص ۱۳۴ ایچ ایم سعید **باب ماجاء اذا ادیت الزکوٰة فقد قضیت ماعلیک** میں بھی اسی طرح کی حدیث ہے کہ ایک صحابی آتے ہیں اور آپ ﷺ سے عرض کرتے ہیں کہ یارسول اللہ آپکا قاصد ہمارے پاس آیا اور اس نے بتایا کہ ہم پر پانچ نمازیں فرض ہیں۔تو آپ ﷺ نے فرمایا نعم۔پھر کہا کہ یارسول اللہ قسم کھا کر بتایئے کیا آپ کو اللہ نے رسول بنا کر بھیجا ہے تو فرمایا نعم۔اسی طرح آپ کے قاصد نے کہا کہ اسلام میں روزہ ہے، اسلام میں حج ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا نعم۔۔۔)

تو یہاں قاصد نے ایک بات نقل کی اور حضور ﷺ نے اسکی تصدیق فرمادی تو روایۃ بھی اسی طرح ترمذی میں پتہ چل رہا ہے کہ (فاقربہ۔۔۔) کا مصداق امام محبوبی ہیں اور درایۃ بھی۔یہی قول راجح ہے۔

بعض حضرات نے اور بھی توجیہات کی ہیں

دوسری تشریح: بعض حضرات نے کہا کہ الشیخ الثقۃ الامین کا مصداق "عبدالجبار" ہیں۔تو جب مصداق یہ ہوں گے تو قائل ان کے شاگرد ہوں گے اور ان کے تین شاگرد ہیں (۱) قاضی زاہد ابوعامر (۲) ابونصر (۳) ابوبکر۔ان تین میں سے جب کسی نے ابومحمد عبدالجبار کو حدیث سنائی تو سنانے کے بعد پوچھا کہ آپ کے استاد نے آپ کو اسی طرح حدیث سنائی ہے تو اب ابومحمد عبدالجبار نے اقرار کیا۔لہذا یہاں اس تشریح کے مطابق الشیخ الثقۃ الامین کا مصداق خود ابومحمد عبدالجبار ہے تو اس کے قائل ان کے شاگرد ہوں گے۔

تیسری توجیہ اور اس کی تشریح

بعض حضرات نے کہا کہ "اس کا مصداق تو "محبوبی" ہی ہیں لیکن اس جملے کے قائل ابومحمد کے شاگرد ہیں۔اس کی تشریح یہ کی کہ

ابومحمد عبدالجبار کے تین شاگردوں نے حدیث پڑھی ابومحمد عبدالجبار سے اس کے بعد ان کو موقع ملا اور وہ اپنے استاد الاستاذ امام محبوبی کے پاس پہنچ گئے۔ اور ان سے کہا کہ دیکھئے ہمیں آپ کے شاگرد عبدالجبار نے ہم کو آپ کی سند سے اسطرح اسطرح حدیثیں سنائی ہیں کیا یہ صحیح ہیں؟ تو امام محبوبی نے کہا کہ ہاں یہ بات صحیح ہے کہ تم کو میرے شاگرد عبدالجبار نے صحیح حدیثیں سنائی ہیں تو امام محبوبی (الشیخ الثقۃ الامین) نے اقرار کیا کہ ہاں میرے شاگرد نے تم کو حدیث صحیح سنائی۔

اس تشریح کے مطابق اس جملے کے قائل ابومحمد عبدالجبار کے تین شاگرد ہوں گے اور مصداق امام محبوبی ہوں گے لیکن یہ اس صورت میں ہے کہ ابومحمد عبدالجبار کے شاگردوں نے امام محبوبی کا زمانہ پایا بھی ہو یعنی امام محبوبی کی اتنی زندگی ہو کہ انہوں نے ان کو پایا ہو اور جا کر پھر ان سے پوچھا بھی ہو اور پھر الشیخ الثقۃ الامین نے اس کا اقرار بھی کیا ہو۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ، علامہ انور شاہ کشمیریؒ، حضرت مولانا یوسف بنوریؒ ان سب حضرات نے پہلی توجیہ کو اختیار کیا ہے کہ اس کا مصداق ''ابوالعباس محبوبی'' ہیں اور اس جملے کے قائل عبدالجبار ہیں۔ چنانچہ معارف السنن ص۹ پر ہے کہ **اقربہ الشیخ الثقۃ الامین** کا مصداق امام محبوبی ہیں یہ بات روایۃ، درایۃ اور ذوقا متعین ہے۔

۱۔ روایۃ: تو اس لیے کہ اثبات ثلاثہ (۱۔السید الحجازی کا ثبت (۲) ثبت الکورانی (۳) عقود اللآلی فی الاسانید العوالی) میں یہ جملہ ہے أنا الشیخ الثقۃ الامین ابوالعباس ۔۔۔ تو اس میں تصریح ہے کہ اس جملہ کا مصداق ابوالعباس المحبوبی ہے۔۔۔ اور مثبت نافی پر مقدم ہوتا ہے اور ناطق ساکت پر۔۔۔

۲۔ درایۃ: اس طرح کہ خطیب نے الکافی میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شیخ پر احادیث کی قرأت کرے تو اس کے متعلق اختلاف ہے (۱) بعض اہل ظواہر کے ہاں جب تک اس سنی ہوئی حدیث کا شیخ اقرار نہ کرے اس وقت تک اس حدیث کو روایت کرنا صحیح نہیں۔ (۲) لیکن راجح قول یہ ہے کہ اگر شیخ نے اس حدیث کی قرأۃ کے لیے اپنے آپ کو فارغ کیا اور اس حدیث کو سننے کے بعد اپنی مرضی سے خاموش رہا۔۔۔ نہ اس پر کوئی جبر و اکراہ تھا۔۔۔ اور استاد متیقظ تھا غافل نہ تھا تو اس صورت میں اس روایت کو نقل کرنا جائز ہے اور محدث کا خاموش رہنا اور اس حدیث کا بغیر نکیر کے سننا اقرار کے قائمقام ہوگا۔۔۔ البتہ اگر محدث صراحۃ اقرار کرے تو یہ افضل ہے۔۔۔ اور اس کی بہت سی مثالیں ہیں مثلا بشیر بن نھیک کہتے ہیں کہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی خدمت میں جا کر ان سے احادیث لکھتا۔۔۔ پھر جب میں واپس جانے کا ارادہ کرتا تو میں عرض کرتا کیا میں آپ کی ان احادیث کو بیان کرسکتا ہوں؟ تو حضرت ابوہریرہؓ فرماتے نعم۔۔۔ اس تمہید کے بعد معلوم ہوا کہ درایۃ کا تقاضہ یہ ہے کہ جب اخبرنا ابوالعباس کے بعد فاقربہ الشیخ الثقۃ الامین کا جملہ ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اقرار کرنے والے شیخ ابوالعباس ہے اور اس جملے کے قائل ان کے شاگرد ابومحمد عبدالجبار ہیں

۳۔ ذوق اور وجدان بھی یہی کہتا ہے کیونکہ اگر الشیخ الثقۃ کا مصداق ابومحمد عبدالجبار ہوتے تو ضروری تھا کہ یہ جملہ اخبرنا ابوالعباس سے پہلے ہوتا۔۔۔ انتہی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمة المولف

حضرت اقدس مولانا یحییٰ کاندھلوی صاحبؒ، ناقل وجامع "الکوکب الدری" کے قلم سے چند تمہیدات:

تمہید کتاب:

اللّٰھم لک الحمد، والیک المشتکی، وانت المستعان، وعلیک التکلان، ولاحول ولا قوة الا باللّٰه العلی العظیم، وصلی اللّٰه علی السید المدره [1] الکریم، محمد الھادی الی منھج قویم، وعلی آله وأصحابه فائزین من برکاته بحظٍ جسیم، أحلھم اللّٰه فی النعیم المقیم.

حمد وصلوٰۃ کے بعد! یہ نگارشات اس عاجز بندہ اور سراپا خطا... اللہ تعالیٰ اس کی لغزشوں اور کوتاہیوں سے درگزر کرے... نے حضرت اقدس، قطب الارشاد میرے اور ہر معزز مسلمان کے سردار حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ کے دربار عالیہ میں جمع کردہ آپ کے قیمتی اور گراں مایہ افادات کو جمع کیا ہے۔ پس اس میں جو کچھ درستگی قابل قبول ہے وہ اولاً اللہ تعالیٰ کی طرف سے اور ثانیاً میرے آقا استاذ محترم... جو ہر سائل کے سوال کے مرکز ہیں... کی طرف سے ہے اور جو اس میں لغزشیں صادر ہوئی ہیں جو نا قابل قبول ہیں وہ اس عاجز کی طرف منسوب کی جائیں... اور میں سراپا عجز درستگی کو کہاں پا سکتا ہوں؟... بہر حال اللہ تعالیٰ کی ذات پر توکل اور اسی پر اعتماد کرتا ہوں، بے شک وہی غلطی سے محفوظ کرنے والا اور راہِ راست پر چلانے والا ہے اور اسی کے ہاتھ میں اسبابِ خیر اور ہدایت کی لگامیں ہیں۔

علم حدیث کی تعریف، موضوع، وجہ احتیاج اور غایت:

تمہید (۱): علم حدیث کا موضوع:

یہ بات جان لیں کہ علم حدیث کا موضوع "ذات النبی من حیث انه نبی ورسول" ہے۔ یہ قول بہ نسبت قول ثانی کے زیادہ راجح ہے کہ اس کا موضوع "اقوال الرسول ﷺ" ہے یا "آپ ﷺ کے اقوال وافعال واحوال کا مجموعہ اس کا موضوع ہے۔ بہر حال اس علم کا رتبہ اور مقام اس کے موضوع کے رتبہ اور مقام سے واضح ہو جاتا ہے (یعنی جب علم حدیث کا موضوع ذات الرسول ﷺ ہے جو سب سے افضل ہے تو علم حدیث خود بھی افضل العلوم ہوگا)

وجہ احتیاج:

اللہ جل شانہٗ کا فرمان ہے: "وَمَآ آتَاکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ، وَمَا نَھَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَھُوْا" اور ارشاد ہے: "قُلْ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰهُ" علم حدیث کی ضرورت واحتیاج ان آیات سے بخوبی واضح ہو جاتی ہے۔ لہٰذا آپ ﷺ کے اوامر کی پیروی کرنے اور آپ ﷺ کے نواہی سے بچنے کیلئے ضروری ہے کہ آپ کے احوال واقوال وکردار کے متعلق معلومات حاصل کی جائیں۔

---

(۱) المدره: بروزن منبر بمعنی سردار، شریف النسب.

غایت:

اس علم کی غرض وغایت اللہ تعالیٰ اوراس کے رسول ﷺ کی خوشنودی حاصل کر کے دنیاوی واخروی کامیابیوں سے ہمکنار ہونا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ بدعت چاہے لوگوں کو کتنی ہی خوش نما معلوم ہو لیکن شرعی نقطۂ نظر سے وہ قبیح ہی ہے (کیونکہ "وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا" پر عمل نہ ہونے کی وجہ سے دراصل وہ مخالفت رسول ﷺ ہے۔ از مترجم)

تمہید (۲)

حضرت گنگوہی قدس سرہ کی سلسلۂ سند:

ہمارے استاذ محترم ادام اللہ مجدہ کا سلسلۂ سند حدیث مولانا احمد علی سہارنپوری رحمہ اللہ کی سند حدیث کی طرح ہے۔[1]

فرق یہ ہے کہ ہمارے استاذ محترم محقق العصر حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کو قراءت اجازت اور سماع حضرت شاہ عبدالغنی دہلوی رحمہ اللہ سے حاصل ہے۔[2]

اوران دونوں یعنی مولانا شاہ عبدالغنی رحمہ اللہ اور مولانا احمد علی سہارنپوری رحمہ اللہ کو حضرت شاہ اسحاق صاحب رحمہ اللہ سے اجازتِ حدیث حاصل ہے۔ باقی سلسلۂ سندِ حدیث ایک ہی ہے وہ سندِ حدیث مولانا احمد علی سہارنپوری رحمہ اللہ کے مطبع سے صحیح بخاری مسلم، ترمذی وغیرہ کے شروع میں طبع ہو چکی ہے۔

(از مترجم: حضرت شاہ اسحاقؒ سے لے کر مصنف کتاب تک پوری سند اس طرح ہوگی:)

قال الشيخ المكرم المفخم المشتهر بين الأفاق المرحوم المغفور مولانا محمد اسحق، حصل لى الاجازة والقرائة والسماعة، من الشيخ الاجل والحبر الابجل، الذى فاق بين الاقران بالتمييز، اعنى الشيخ عبدالعزيز وحصل له' الاجازة والقراة والسماعة عن والده الشيخ ولى الله بن الشيخ عبدالرحيم الدهلوى.

قال الشيخ ولى الله اخبرنا به الشيخ ابو الطاهر المدنى عن ابيه الشيخ ابراهيم الكردى عن الشيخ المزاحى عن الشهاب احمد السبكى عن الشيخ النجم الغيطى عن الزين زكريا عن العزعبدالرحيم عن الشيخ عمر المراغى عن الفخر ابن البخارى عن عمر ابن طبرزد البغدادى الخ.

بسم الله الرحمن الرحيم: (عمر ابن طبرزد البغدادى قال) اخبرنا الشيخ ابو الفتح عبدالملك بن ابى القاسم عبدالله بن ابى سهل الهروى الكروخى فى العشر الاول من ذى الحجه سنة سبع

---

(۱) (حضرت مولانا احمد علی رحمہ اللہ کی سند حدیث چونکہ کتب حدیث کے اوائل میں مطبوع ہے جیسا کہ جامع ترمذی میں ابھی آ رہی ہے... اس لیے حضرت اقدس والد ماجد دام مجدہم نے ان کے سند کا حوالہ دیا ہے اور سند کے ابتدائی حصے میں جو فرق تھا اس پر تنبیہ فرمادی ہے)

(۲) (قلت: شیخ عبدالغنی صاحب کو اپنے والد بزرگوار سے بھی اجازت حاصل ہے، جیسا کہ مقدمہ اوجز میں مذکور ہے اور ان کی مشہور اسانید "اليانع الجنى فى أسانيد الشيخ عبدالغنى" کے نام سے طبع ہو چکی ہے)

واربعين وخمسمائة بمكة شرفها الله وانا اسمع، قال انا (يعني اخبرنا) القاضي الزاهد ابو عامر محمود بن قاسم بن محمد الازدي رحمه الله قرأة عليه وانا اسمع في ربيع الاول من سنة اثنين وثمانين واربعمائة ۴۸۲،قال الكروخي وا خبرنا الشيخ ابونصر عبدالعزيز بن محمد بن علي بن ابراهيم الترياقي و الشيخ ابوبكر احمد بن عبد الصمد بن ابي الفضل بن ابي حامد الغورجي رحمهما الله تعالىٰ قرأة عليهما وانا اسمع في ربيع الأخر من سنة احدىٰ وثمانين واربع مائة ، قالوا اخبرنا ابومحمد عبدالجبار بن محمد بن عبدالله بن ابي الجراح الجرّاحي المروزي المرزباني قرأة عليه، (قال) اخبرنا ابوالعباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضيل المحبوبي المروزي فاقر به الشيخ الثقة الامين اخبرنا ابوعيسىٰ محمد بن عيسىٰ بن سورة بن موسىٰ الترمذيُ الحافظ قال ابواب الطهارة عن رسول الله ﷺ

تمہید(۳)

أخبرنا "أبو الفتح" کس کا مقولہ ہے؟

اس وقت کے متداول نسخے جو مطبوع ہیں ان میں سے اکثر نسخے اُس نسخے کی نقل ہیں جو مولانا احمد علی صاحب[1] عرب سے لائے تھے اور اس میں ابتداء سند اس طرح تھی: "اخبرنا الشيخ ابو الفتح عبدالملك بن أبي القاسم عبدالله الخ" شاید یہ عبارت شیخ ابوالفتح کے شاگردوں میں سے کسی نے لکھی ہے (از مترجم: بظاہر اخبرنا الشیخ ابوالفتح، یہ عمرو بن طبرزد البغدادی کا مقولہ ہے۔کما ھو الظاہر) یہ نسخے پھر کمی بیشی کے بغیر یوں ہی چھپتے رہے لیکن ظاہر ہے کہ "جامع ترمذی" کی ابتداء "ابواب الطهارة" سے ہے "أخبرنا الشيخ" سے نہیں۔

تمہید(۴)

ناقل وجامع کی سند حدیث کا بیان:

جب حدیث شروع کرنے سے پہلے سند ذکر کرنا ضروری ہے تو ہم بھی اپنی سند بیان کرتے ہیں (حدیث کے ہر معلم اور متعلم کو اپنے اساتذہ اور پھر سند کا ذکر کرنا چاہئے) **أخبرنا الحبر القمقام والبحر الزاخر الطمطام مولانا العلامة الألمعي الأوحد المولي المشتهر بشريف اسمه رشيد أحمد** (ان کی بزرگی کی کرنیں روشن رہیں اور ان کے افادات کے حوض سے لوگ سیرابی حاصل کرتے ہیں) **قال أخبرنا الشيخ العالم الرباني مولانا الشاه عبدالغني نور الله مرقده، قال أخبرنا الشيخ المحدث المشتهر بين الآفاق مولانا اسحاق** (حضرت گنگوہی قدس سرہ کی سندِ حدیث کا سلسلہ کچھ یوں

---

(۱) مولانا رضی الحسن مرحوم نے حضرت اقدس گنگوہی رحمہ اللہ کی "التقرير على الترمذي" میں لکھا ہے: "مولانا احمد علی صبح سے ظہر تک کتاب نقل کرتے، پھر ظہر کے بعد شاہ اسحاق صاحب کی خدمت میں اس کی قراءت کرتے۔

ہوا:الشیخ رشید أحمد الکنکوھی، قال أخبرنا الشیخ شاہ عبدالغنی الدھلوی، قال أخبرنا الشیخ شاہ محمد اسحاق عن الشیخ عبدالعزیز عن والدہ الشیخ شاہ ولی اللّٰہ بن عبدالرحیم الدھلوی مسند الھند ،مترجم)
اللہ تعالیٰ ان کو جنت الفردوس میں بلند مقام عطا فرمائے اور اس کام اور محنت پر ثوابِ جزیل کا مستحق بنائے۔آمین۔

یہاں سے آگے وہی سند ہے جو کتابوں کے شروع میں موجود ہے۔لہٰذا ہمیں مصنف کتاب تک اپنی سند ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

وأنا أسمع قال أنا القاضی الزاھد... قراءۃ علیه، وأنا أسمع الخ

لفظ ''أخبرنا، حدثنا اور قرئ علیه وأنا أسمع'' کی وضاحت:

لفظ أخبرنا اور حدثنا میں یہ فرق ہے کہ کلمہ ثانی سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ استاذ قراءت کرے (اور شاگرد سماع کرے) اور کلمہ اولیٰ سے اشارہ ہے کہ شاگرد استاذ کے سامنے قراءت کرے (اور استاذ سماع کرے) اور تیسرا کلمہ محدثین کے یہاں ''قرئ علیه وأنا أسمع'' استعمال ہوتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ استاذ کے سامنے جتنے طلبہ تھے میں ان میں سے ایک تھا لیکن قارئ حدیث میرے علاوہ کوئی اور تھا۔ (لہٰذا نہ تو میں نے استاذ پر قراءت کی اور نہ ہی استاذ سے سماع کیا اس لیے یہ تیسرا کلمہ ذکر کرتے ہیں۔ازمترجم)

پھر ائمہ کا اس میں اختلاف ہے کہ قراءت علی الشیخ راجح ہے یا سماع من لفظ الشیخ؟[1]

أنا أبو العباس محمد بن أحمد بن محبوب بن فضیل المحبوبی المروزی:

مروزی یہ ''مرو'' کی طرف نسبت ہے۔نسبت کرتے ہوئے لفظ ''زا'' کا اضافہ خلافِ قیاس ہے...(جیسے رازی منسوب ہے ''ری'' کی طرف اور اس میں ''زا'' کا اضافہ خلافِ قیاس ہے...ازمترجم)

فأقربه الشیخ الثقۃ الأمین: یہ شیخ ابو العباس محبوبی کی صفت[2] ہے۔

---

(۱) ائمہ کا اختلاف کہ قرأت علی الشیخ افضل ہے یا سماع من لفظ الشیخ؟ ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں علماء کے تین قول ہیں:

۱۔قراءت علی الشیخ اور سماع من لفظ الشیخ دونوں مساوی ہیں۔

۲۔قراءت علی الشیخ راجح ہے۔

۳۔سماع من لفظ الشیخ راجح ہے۔

چنانچہ ۱) امام مالک اور ان کے تلامذہ، اہل حجاز کی ایک بڑی جماعت اور امام بخاری مساوات کے قائل ہیں۔۲) امام ابوحنیفہ اور ابن ابی ذئب کے نزدیک قراءت علی الشیخ سماع من لفظہ سے راجح ہے: امام مالک کی ایک روایت بھی یہی ہے جبکہ جمہور اہل مشرق نے سماع کو قراءت علی الشیخ پر ترجیح دی ہے۔علامہ زین الدین عراقی اور امام نووی نے اسی کو صحیح مذہب کہا ہے۔تفصیل ''مقدمۃ اوجز المسالک الی موطاء امام مالک'' میں ہے

(۲) دراصل مذکورہ بالا عبارت کی توجیہ میں مشائخ درس کے مختلف اقوال ہیں سب سے بہتر توجیہ حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرقدہ و برد مضجعہ کی ہے کیونکہ اس توجیہ پر مختلف نسخے منطبق ہو جاتے ہیں وہ اس طرح کہ بعض نسخوں میں لفظ اقر نہیں ہے اور مصری نسخے اور بعض دیگر نسخوں میں لفظ ''أخبرنا أبو العباس محمد بن أحمدبن محبوب بن فضیل التاجر المروزی المحبوبی الشیخ الثقۃ الأمین'' کی عبارت لکھی ہوئی ہے (جو اس بات میں صریح ہے کہ الثقۃ الأمین کے مصداق شیخ محبوبی ہی ہیں) لہٰذا ان نسخوں کے مطابق یہ شیخ ابو العباس ہی کی صفت ہے کسی اور کی نہیں۔لہٰذا ہمارے سامنے ہندوستانی نسخہ میں بھی اس عبارت (جملہ) کو شیخ ابو العباس ہی کی صفت بنانا چاہیے جیسا کہ سمجھدار، عقل مند سمجھ سکتا ہے۔

پس وہ لفظ اُقر کے فاعل ہیں اور اس مقولے کے قائل ابومحمد عبدالجبار ہیں (جو کہ ابوالعباس محبوبی کے شاگرد ہیں۔ازمترجم)

بعض شراح نے یہ سمجھا کہ ان صفات (الشیخ الثقۃ الامین) کے موصوف اور اقر کے فاعل شیخ ابوالفتح ہیں جو کہ وسط سند میں موجود ہیں حالانکہ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ اگر اس کے فاعل ابوالفتح ہوتے تو یہ جملہ "الثقة الأمين" سند کے آخر میں اخبرنا أبو عيسىٰ الترمذي الحافظ کے بعد مذکور ہونا چاہیے جیسا کہ یہ بات ہر اس شخص پر بدیہی طور پر واضح ہے جس کا اس فن سے لگاؤ اور مناسبت ہے (کیونکہ وسط کلام میں پھر بے جوڑ جملہ کالانا سمجھ میں نہیں آتا۔ازمترجم)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ امام ابوالعباس محبوبی کے شاگردوں نے جب اپنے استاذ پر قرأت حدیث کی (جیسا کہ لفظ "أنبانا"[1] سے سمجھ میں آتا ہے) تو استاذ محترم نے ان کی قراءت کے اختتام پر تصدیق فرماتے ہوئے کلمہ "نعم" فرمایا (جیسا کہ یہ اصطلاح محدثین کے ہاں معروف ہے کہ) جب شاگرد استاذ کے سامنے قراءت کرتا ہے تو استاذِ محترم یا تو سکوت فرماتے ہیں جو کہ تصدیق کے قائم مقام ہوتا ہے یا صراحتاً اقرار فرماتے ہیں (یا غلطی کی صورت میں) انکار فرماتے ہیں تو استاذ محترم نے اس مقام پر (دوسری صورت کو اختیار کرتے ہوئے) اقرار کی تصریح فرمائی تھی، تو شاگردوں نے (زیادہ اعتماد کو بیان کرنے کیلئے) کہا کہ ہمارے استاذ نے (یہ نہیں کہ صرف سکوت کیا بلکہ) صراحتاً اس کی تصدیق فرمائی تھی حالانکہ اگر صراحتاً اقرار نہ بھی کرتے تو بھی یہ تصدیق ہی شمار ہوتا کیونکہ اگر کوئی بات قابلِ انکار ہوتی تو روایت استاذ کی طرف منسوب ہی نہ کی جاسکتی (کیونکہ پھر استاذ خاموش رہ کر بھی اس کی نسبت اپنی طرف ہونے کو صحیح قرار دے رہے ہوتے۔ازمترجم) خلاصہ یہ ہوا کہ خاموش رہنا بھی صحتِ حدیث کی دلیل ہے لیکن اس سے اعلیٰ درجہ اقرار کی صراحت ہے)

بعض لوگ محدثین کی اس اصطلاح سے غافل تھے تو ان کو "أخبرنا" اور "أقر به الشيخ الثقة الأمين" کو جمع کرنا سمجھ میں نہ آیا تو انہوں نے یہ جملہ "الشيخ الثقة الأمين" ہی حذف کردیا وأنت تعلم أنه صحيح لاريب فيه، فافهم، واغتنم، ولاتكن من الغافلين.

أناأبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسىٰ الترمذي:

کیا امام ترمذی مادرزاد نابینا تھے؟

مصنف مادرزاد نابینا تھے[2] اور امام بخاری کی ارشد تلامذہ میں سے تھے اور ہر وقت کے حاضرِ باش تھے خود امام بخاریؒ نے بھی

(۱) حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ کی تقریر میں أنبانا کا ہی لفظ ہے لیکن ظاہر یہ ہے کہ اس کے بجائے لفظ "اخبرنا" ہونا چاہئے کیونکہ کتاب میں لفظ "انا" آیا ہے جو محدثین کے ہاں "أخبرنا" کا مخفف ہوتا ہے۔

(۲) قلتُ: اصحاب رجال حدیث کا اس بارے میں اختلاف ہے بعض نے یہ قول اختیار کیا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ شدت بکاء فی اللہ کی وجہ سے ان کی بینائی جاتی رہی اور بعض نے اور قول اختیار کیا ہے۔ازمترجم حضرت گنگوہی قدس سرہ نے اس قول کو اختیار کیا ہے کہ امام ترمذی پیدائشی نابینا تھے لیکن راجح قول کے مطابق "ولد أكمه" کا قول امام بخاری کے متعلق ہے۔امام ترمذی پیدائشی نابینا نہ تھے بلکہ آخری عمر میں نابینا ہوگئے تھے۔چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "تهذيب التهذيب" میں لکھا ہے: "أضر أبو موسى في اخر عمره" نیز حاکم فرماتے ہیں: بكى حتى عمي وبقي ضريرا سنين" شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے "بستان المحدثين" میں اسی کو اختیار کیا ہے کہ خوف الٰہی کی وجہ سے آخری عمر میں بہت گریہ وزاری میں مشغول رہتے تھے یہاں تک کہ اس سبب سے نابینا ہوگئے۔ابوطلحہ۱۲)

ان سے چند حدیثیں حاصل کی ہیں۔ اور یہ خصوصیت امام بخاری کے دوسرے شاگردوں میں سے کسی کو حاصل نہیں۔[۱]

ابواب الطهارة عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم

امام ترمذی نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ سے جو طہارت کے ابواب مروی ہیں ان کا بیان

لفظ "ابواب الطهارة" سے اس طرف اشارہ ہے کہ اس عنوان کے تحت جتنے بھی ابواب ہیں ہر باب مسائل علیہ پر مشتمل ہوتے ہوئے ابوابِ طہارت کے ضمن میں داخل ہے۔ نیز (عن رسول اللہ کے لفظ سے اس طرف) اشارہ ہے کہ مصنف کا مقصود اصلی احادیث مرفوعہ کا بیان کرنا ہے۔[۲] مذاہب کا بیان، راویوں کے احوال اور روایات پر کلام یہ سب تبعاً کیا جائے گا۔ مذاہب کا بیان اس لیے کیا جائے گا کہ یہ معلوم ہو کہ یہ حدیث باب فلاں مذہب کی مؤید ہے۔ نیز بیان مذاہب سے حدیث کا مقصودِ اساسی (یعنی اس حدیث پر عمل کرنا) واضح ہو جائے گا۔

یہ توجیہ بھی ہوسکتی ہے کہ مذاہب کا بیان درحقیقت احادیث کی تشریح ہے۔ البتہ یہ بات سمجھنی چاہیے کہ بعض الفاظ حدیث وہ ہوتے ہیں جو آپ ﷺ سے صراحتاً منقول ہوتے ہیں اور بعض وہ ہوتے ہیں جو آپ ﷺ کے کلام سے اشارتاً یا دلالتاً سمجھ میں آرہی ہوتی ہیں۔ (از مترجم: تو ان مذاہب کو بیان کرنے سے قسمِ ثانی کی تشریح مقصود ہے۔) ائمہ کے مذاہب کا بیان درحقیقت آپ کے معنی حدیث کی تشریح ہوتی ہے۔ اگرچہ صریح الفاظ حدیث کی تشریح نہ ہو۔

بَاب مَاجَاءَ لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ

باب ہے اس بیان میں کہ کوئی نماز بغیر طہارت کے قبول نہیں ہوتی

☆حدثنا قُتَيْبَةُ بنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا ابو عَوَانَةَ عن سِمَاكِ بن حَرْبٍ ح و حَدَّثَنَا هَنَّادٌ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عن اسْرَائِيلَ عن سِمَاكٍ عن مُصْعَبِ بن سَعْدٍ عن ابنِ عُمَرَ عن النبيّ صلی اللّٰہ علیه وسلم قال: لَاتُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ، وَلَا صَدَقَةٌ مِنْ غُلُولٍ. قال هَنَّادٌ فی حدیثه. اِلَّا بِطُهُورٍ قال ابو عیسی: هذا الحدیث

---

(۱) امام بخاریؒ نے دو حدیثوں میں امام ترمذی سے سماع کیا ہے: ایک روایت وہ ہے جو حافظ ابن حجر نے "تهذیب" میں ذکر کی ہے قال الترمذی فی حدیث ابی سعید رضی اللہ تعالیٰ عنہ أن النبی ﷺ قال لعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ: لایحلّ لأحدان یجنب فی هذاالمسجد غیری وغیرک پھر امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے مجھ سے اس حدیث کا سماع کیا ہے اور حافظ ذہبی فرماتے ہیں: ابو عبداللہ بخاری نے امام ابو عیسیٰ ترمذی سے سماع کیا ہے (تذکرة الحفاظ) از مترجم حضرت شیخ قدس سرہ نے جس حدیث کا ذکر فرمایا ہے وہ ترمذی: ۲/باب المناقب میں باب ماجاء فی مناقب علیؓ کے تحت ہے۔ دوسری حدیث جسے حضرت شیخ نے ذکر نہیں فرمایا وہ ترمذی کتاب التفسیر میں سورۃ الحشر کی تفسیر کے تحت ہے "ماقطعتم من لینة اوترکتموها قائمة" میں ابن عباس کے حوالے سے "لینه" کی تفسیر "النخلة" سے کی ہے پھر امام ترمذی فرماتے ہیں: "محمد بن اسماعیل بخاری نے مجھ سے اس حدیث کا سماع کیا ہے۔ ابوطلحہ ۱۲

(۲) یعنی لفظ "عن رسول اللّٰہ" سے اشارہ ہے کہ مقصود بالذکر روایات مرفوعہ ہیں اور اس کے علاوہ دوسری احادیث کا ذکر تبعاً واستطراداً ہے۔

اَصَحُّ شَیْءٍ فِی هٰذا الباب وَاَحْسَنُ وَفِی الباب عن اَبِی الْمَلِیحِ عن اَبِیه، وَابی هُرَیْرَةَ،وَاَنَس، وَاَبُو الْمَلِیح بْنُ اُسَامَةَ اسْمُهُ عَامِرٌ ویقال: زَیْدُ بْنُ اُسَامَةَ بنِ عُمَیْرِ الْهُذَلِیُّ.

ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ کوئی نماز بغیر طہارت کے قبول نہیں ہوتی اور نہ صدقہ قبول ہوتا ہے مال حرام سے۔امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ہناد استاد نے یہ الفاظ کہے:اِلاَّ بِطُهور

قال ابو عیسٰی: امام ترمذی رحمہ اللہ نے فرمایا یہ حدیث اس باب میں سب سے زیادہ اصح ہے اور سب سے احسن ہے۔

وفی الباب: باب میں ابو الملیح اپنے باپ سے نقل کررہے ہیں اور حضرت انس اور ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے (یعنی تین صحابہ سے) روایات ہیں۔ابو الملیح ابن اسامۃ کا نام عامر ہے اور اس ابو الملیح ابن اسامۃ کو زید بن اسامۃ بن عمیر الھذلی بھی کہتے ہیں۔

(تشریح):-چونکہ ہر ہر حدیث سے مسائل کثیرہ مستنبط ہوسکتے ہیں اس لئے حدیث اگرچہ ایک ہے لیکن مسائل کی کثرت کو دیکھتے ہوئے اس پر "باب" کا اطلاق صحیح ہے کیونکہ باب کا اطلاق ہوتا ہے ایک نوع کے چند مسائل کے مجموعے پر اور یہاں بھی ایسا ہی ہے۔پھر یہ بات یاد رکھیں کہ ترجمۃ الباب بمنزلۃ دعویٰ کے ہوتا ہے اور اس کے بعد آنے والی حدیث اس دعویٰ کے اثبات میں بطور دلیل کے ہوتی ہے۔چنانچہ یہاں بھی ایسا ہی ہے کیونکہ مصنف نے "لاتقبل صلاة بغیر طهور" سے دعویٰ پیش کیا ہے اور پھر اس کے اثبات کے لیے حدیث "لاتقبل صلوٰة بغیر طهور" ذکر فرمائی ہے۔(البتہ حدیث کا دوسرا ٹکڑا ولاصدقۃ من غلول تبعاً تحت الباب آگیا ہے۔محمد زکریا مدنی) اور بعض جملے تبعاً اور استطراداً مذکور ہوتے ہیں۔فافهم و لاتکن منها علی غفلة.

عن سماک بن حرب ح قال ونا هناد الخ ص ۲

"ح" کے معنیٰ کیا ہیں؟

اس میں متعدد اقوال ہیں:

(۱) بعض کہتے ہیں[1] کہ اس سے الیٰ آخر الحدیث کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

---

(۱) تشریح اس کی یہ ہے کہ جب ایک حدیث کی دو یا دو سے زیادہ سندیں ہوں تو محدثین کی وہاں یہ عادت ہے کہ دونوں سندوں کو ایک متن میں ذکر کردیتے ہیں اور ایک سند سے دوسری سند کی طرف منتقل ہونے کیلئے بطور علامت لفظ "ح" مفردہ لکھ دیتے ہیں۔اب اس میں اختلاف یہ ہے کہ یہ (نقطے والا) خا ہے، بمعنی اسناد آخر یا بغیر نقطے والا "حا" ہے۔دوسرا قول ہی زیادہ مشہور ہے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس کو پڑھیں گے کس طرح؟ اس میں بھی متعدد اقوال ہیں:

(۱) یہاں کچھ تلفظ نہ کرے۔

(۲) بعض مغاربہ اس کے قائل ہیں کہ یہاں "الحدیث" پڑھا جائے کیونکہ ان کے نزدیک یہ "الحدیث" کا مخفف ہے۔

(۳) جمہور کے نزدیک اسے "ح" ہی پڑھا جائے گا۔علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے "تدریب" میں اور علامہ نووی رحمہ اللہ نے "مقدمہ شرح مسلم" میں اس کی تصریح کی ہے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ لفظِ "ح" علامت کس چیز کی ہے؟ بعض کے نزدیک یہ "صح" کی علامت ہے بعض کے نزدیک "حائل" کی علامت ہے اور علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ راجح قول میں یہ "تحول" سے ماخوذ ہے جیسا کہ مقدمہ اوجز المسالک میں اس کی تفصیل ہے۔

(۲) بعض کہتے ہیں کہ یہ ''الحدیث'' کا مخفف ہے۔
(۳) صحیح قول جو کہ اساتذہ سے منقول ہے یہ ہے کہ اس سے ''تحویل'' کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

عن سماک عن مصعب... ابن سعد عن ابن عمرؓ عن النبی ﷺ: ص ۳

مصنف نے لفظِ ''عن سماک'' اس لیے مکرر ذکر فرمایا ہے تا کہ مقامِ تحویل معلوم ہو جائے، نیز تکرار کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ محدثین کے اصول کے مطابق یہ دو حدیثیں شمار ہوتی ہیں۔ لہٰذا یہاں پہلی حدیث کی سند میں لفظ ''سماک'' کو نسب کے ساتھ ذکر کیا ہے اور دوسری سند میں بلا نسب ذکر کیا ہے اور محدثین کے یہاں تعددِ سند سے حدیث متعدد شمار ہوتی ہے۔

لاتقبل صلاة بغير طهور:

ائمہ اربعہ میں منشاءِ اختلاف:

یہاں ایک ضروری تنبیہ یہ ہے کہ ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین کا مسائل شرعیہ میں اختلاف کا منشا ان کے اصولوں میں اختلاف ہے۔ اس وجہ سے مسائل شرعیہ میں اختلاف پیدا ہو گیا لہٰذا ایک مسئلہ میں وارد مختلف روایات میں سے کون سی روایت راجح ہے اور کون سی مرجوح؟ اس کی وجہ ترجیح میں ان کا اختلاف ہے۔

۱) حضرت امام مالک[1] رحمہ اللہ اہل مدینہ کی روایت کو غیر اہل مدینہ کی روایت پر ترجیح دیتے ہیں۔ مقولہ مشہور ہے گھر کا بھیدی، گھر کے حالات سے زیادہ باخبر ہوتا ہے اس لیے اہلِ مدینہ کی روایت زیادہ قابلِ قبول ہو گی اور جس مسئلہ میں اہل مدینہ سے کوئی روایت نہ ہو تو وہاں غیر اہل مدینہ کی روایت کو اختیار کرتے ہیں۔

۲) امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس حدیث کی سند قوی ہو وہ راجح ہو گی، لہٰذا جو روایت سند قوی سے منقول ہو اس کے مقتضی پر عمل ضروری ہو گا اگر چہ وہ حدیث قرآنی آیات اور بعض اصول شرعیہ (جو دوسری احادیث سے ثابت ہوں) سے متصادم ہو۔ مآل کار اس صورت میں یہ جزئی مسئلہ اس قاعدہ کلیہ سے مستثنیٰ ہو گا۔

مذہبِ شافعی میں قولِ جدید و قولِ قدیم کی وجہ تسمیہ:

امام شافعی رحمہ اللہ جب تک حجاز میں مقیم رہے تو اہلِ حجاز کی روایت پر عمل کرتے رہے کیونکہ وہی ان کے نزدیک "أصح اسنادا" تھیں، پھر جب مصر تشریف لے گئے تو اہل مصر کی روایت پر عمل فرمانے لگے اور پہلے جو مسائل آپ نے بیان فرمائے تھے ان پر کوئی انکار بھی نہ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مسئلہ میں شوافع کے کئی کئی اقوال ہوتے ہیں اور اسی کو کتبِ فقہ میں شوافع قولِ قدیم اور قولِ جدید سے تعبیر کرتے ہیں بلکہ بعض مسائل میں تو شافعیہ کے تین چار قول بھی ہو جاتے ہیں البتہ یہ بہت کم ہے۔ اکثر مسائل میں دو ہی قول

---

(۱) علامہ ابن العربیؒ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ امام مالک کا اصول ہے کہ حدیث اگر اہل مدینہ میں مشہور ہو تو اس کی سند کے صحیح ہونے کی بھی ضرورت نہیں اگر چہ اس کا کوئی متابع بھی نہ ہو اور اصول فقہ میں ہم اس پر کافی شافی کلام کر چکے ہیں۔

ہوتے ہیں۔

(از مترجم امام شافعی رحمہ اللہ کے قول قدیم وقولِ جدید کی وضاحت: اس طرح ہے کہ امام شافعیؒ، امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ کی وفات کے دوسال بعد ۱۸۴ھ میں عراق تشریف لے گئے اور وہاں جا کر اپنے مذہب کو مدون فرمایا۔ عراق میں امام شافعی رحمہ اللہ کے اختیار کردہ اقوال کو "قول قدیم" کہا جاتا ہے پھر عراق سے مصر ۱۹۹ھ میں تشریف لے گئے اور وہاں بہت سے مسائل میں نئی تحقیقات فرمائیں۔ جن میں وفات سے دوسال قبل "قراءت خلف الامام فی الجهرية" کے وجوب کا قول کیا۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا مصر میں ہی ۲۰۴ھ میں انتقال ہوا۔ ان نئی تحقیقات واجتہادات کو شافعیہ کے ہاں "مذہب جدید" کہا جاتا ہے۔ (معارف السنن: ۱/۱۶۰ المكتبة البنوريه) چنانچہ امام ترمذی رحمہ اللہ "باب ماجاء في كراهية الحجامة للصائم" میں تحریر فرماتے ہیں: قال ابو عيسى: هكذا كان قول الشافعي ببغداد، وأما بمصر، فمال إلى الرخصة، ولم ير بالحجامة بأسا. (ترمذی ۱/۱۶۲ ایچ ایم سعید) اس سے بھی معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے بغداد میں جو قول اختیار کیا تھا وہ شروع کا تھا پھر مصر تشریف لا کر مذہب جدید کی بنیاد ڈالی۔ (محمد زکریا مدنی)

۳) امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ عموماً ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہیں اور حدیث میں بہت کم ہی اجتہاد سے کام لیتے ہیں۔ ایک مسئلہ میں بہت سی روایتیں ہوں تو جس روایت کو پسند کریں اسی پر عمل کرتے ہیں البتہ جس حدیث پر عمل کریں تو یہ اس کے مقابل حدیث پر عمل کرنے کو لازم نہیں۔ بلکہ کبھی تو ایک حدیث پر عمل کرتے ہیں اور کبھی دوسری حدیث پر۔

۴) جبکہ ہمارے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے قوانین واصول مقرر فرمائے ہیں تا کہ ان پر عمل کیا جائے اور فروع کو ان اصول کی طرف راجع کیا جائے۔ لہٰذا جو جزئیات بظاہر ان اصول کے معارض ومتصادم ہوں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان میں تاویل کر کے ان کو اصول کے مطابق کر دیا جائے گا۔ مثلاً: اس میں کسی قید کا اضافہ کیا جائے گا یا اس میں تعمیم یا تخصیص وغیرہ کی جائے گی اور جس موقع پر دونوں میں تطبیق کسی طرح ممکن نہ ہو تو اس جزئیہ کو اپنے محل میں بند کر دیں گے اور یہ جزئی اس قاعدہ کلیہ سے بطورِ خصوصیت کے مستثنیٰ ہوگی، یہ حکم اسی خاص فرد کیلئے ہوگا اس کی نوع کو عام نہ ہوگا۔ فتفکروا

اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ لاتقبل صلاة بغير طهور کے معنی میں علماء کے مختلف اقوال ہیں:

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بغیر طہارت کے نماز مقبول نہ ہوگی۔ البتہ فریضہ ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور یہ شخص تارک واجب ہوگا۔

یہ قول شاید اس پر مبنی ہے کہ اہل مدینہ سے ناپاکی کی[1] حالت میں نماز کا صحیح نہ ہونا منقول نہیں۔

---

(۱) بظاہر یہاں ناپاکی سے مراد حدث نہیں بلکہ ظاہری نجاست ہے کیونکہ محدث کی نماز کا صحیح ہونا کتب فروع اور شروحات میں کہیں میری نظر سے نہیں گزرا بلکہ اس پر اجماع دیکھا ہے کہ طہارت من الاحداث، صحت صلاۃ کیلئے شرط ہے۔ خود فروع مالکیہ میں بھی صحت صلاۃ کیلئے طہارت عن الاحداث کو شرط لکھا گیا ہے چنانچہ علامہ دردیر مالکی کی "الشرح الكبير" میں ہے: "نماز چاہے فرض ہو یا نفل، جنازہ ہو یا سجدۂ تلاوت حدث اصغر وحدث اکبر سے پاک ہونا اس کیلئے شرط ہے، نماز شروع کرنے سے اختتام صلوٰۃ تک چاہے اسے حدث یاد ہو یا نہ ہو اور وضو پر قدرت ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ اگر اس نے حالتِ حدث میں نماز پڑھی یا نماز کے دوران حدث لاحق ہو گیا اگر چہ بھول سے ہوا ہو تو بھی نماز باطل ہو جائے گی"۔ انتہی (مابقیہ اگلے صفحے پر)

نیز اس حدیث میں ''قبول'' کی نفی کی گئی ہے جو کہ فسادِ صلوٰۃ کو مستلزم نہیں جیسے غصب[1] شدہ مال اور حرام مال سے حج کرنے سے حج کا فرض تو ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے مگر ایسا حج قبول نہیں ہوتا۔

اور نظیر اس کی آپ ﷺ کا فرمان ہے: ''جو آدمی شراب پیئے تو اللہ تعالیٰ چالیس دن تک اس کی نمازیں قبول نہیں فرمائیں گے''۔[2]

پس امت مسلمہ اور تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ اس شارب خمر سے فرض ساقط ہو جائے گا حالانکہ حدیث میں عدم قبول کی تصریح ہے (حدیث باب میں بھی لاتقبل سے عدم قبول کی تصریح ہے، لہٰذا یہاں پر بھی فرض ساقط ہو جائے گا۔ عندالامام مالکؒ۔ از مترجم)

(۲) جمہور ائمہ ثلاثہ حنفیہ شافعیہ حنابلہ کے نزدیک بغیر طہارت کے نہ نماز قبول ہوگی اور نہ ہی نماز صحیح ہوگی نہ ہی فرض ذمہ سے ساقط ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ حدیث باب میں قبولیت کی جملہ اقسام کی نفی ہے، اور ذمہ سے ساقط ہونا بھی قبولیت ہی کی ایک قسم ہے لہٰذا یہ بھی نفی (عدم قبول) کے تحت داخل ہوگی (لہٰذا نجاست سے پاکی حاصل کئے بغیر نماز پڑھنے سے فرض بھی ساقط نہ ہوگا)

اور یہ ذمہ ساقط ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ حدیث شریف میں تو یہ وارد ہوا ہے: ''مفتاح الصلاة الطهور'' (پاکی، نماز کی کنجی ہے۔) یہ تشبیہ ہمارے مدعیٰ پر صریح ہے (کہ جس طرح دروازہ بغیر کنجی کے نہیں کھلتا تو پاکی کے بغیر نماز بھی نہ ہوگی لہٰذا) کہ نماز میں بغیر طہارت داخل ہونا ممکن ہی نہیں۔

نیز اس کی تائید اللہ جل شانہ کے فرمان ''یا أیها الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلوة فاغسلوا الخ'' سے بھی ہوتی ہے۔

ممکن ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی طہارت، نماز کی قبولیت کے لیے شرط ہو لیکن صحت صلوٰۃ کی شرط ہونے کا انہوں نے انکار کر دیا ہو (یعنی مالکیہ کے نزدیک طہارت حاصل کئے بغیر نماز مقبول نہیں ہوتی لیکن صحیح ہو جاتی ہے۔ از مترجم) اور یہ بھی بعید نہیں کہ طہارت ان کے نزدیک ان شروط میں سے ہو جو (باوجود شرط ہونے کے) سقوط کا احتمال رکھتی ہیں۔ جیسے استقبال قبلہ کی شرط اور مقتدی کیلئے قراءت کی شرط۔ (تو حالتِ سفر میں بعض مواقع پر دورانِ سفر قبلہ معلوم نہ ہونے کی صورت میں تحری کے بعد نماز پڑھنا

(مابقیہ گذشتہ صفحہ) البتہ نجاستِ حقیقیہ سے طہارت کا حاصل ہونا مالکیہ میں مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ مالکیہ کے ایک قول میں واجب ہے اور ایک قول میں سنت ہے اور یہی ان کا مشہور مذہب ہے۔ ''الشرح الکبیر'' میں ہے: ''نماز میں اپنے جسم، کپڑوں اور جگہ کو عین نجاست سے پاک رکھنا، ابتداءً و دواماً شرط ہے۔ لہٰذا اس شرط کا نماز میں نہ ہونا مبطلِ صلوٰۃ ہے جیسا کہ دوران نماز یاد آ جائے کہ بغیر وضو نماز پڑھ رہا ہوں۔ (کہ جس طرح اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ نجاست لگے ہونے کی وجہ سے بھی نماز باطل ہو جاتی ہے)

''الشـرح الکبیـر'' کی یہ تفریع تو اس پر مبنی ہے کہ ازالۂ نجاست واجب ہے۔ دوسرے قول کے مطابق (کہ ازالۂ نجاست سنت ہے واجب نہیں) ازالۂ نجاست صحتِ صلاۃ کیلئے شرط نہیں بلکہ کمال صلوٰۃ کی شرط ہے، (لہٰذا اگر نجاست لگے ہونے کی حالت میں نماز پڑھ لی تو نماز ادا ہو جائے گی)

(۱) علامہ نووی نے مناسک حج میں لکھا ہے: ''اگر غصب کردہ مال سے حج کیا تو ظاہراً حج صحیح ہونے کا حکم لگایا جائے گا لیکن اس کا حج حج مسرور شمار نہ ہوگا اور ایسے حج کی قبولیت بہت بعید ہے۔ امام شافعی، امام مالک، امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ اور سلفاً خلفاً جمہور علماء کا یہی مذہب ہے۔ البتہ امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک مالِ حرام سے کیا ہوا حج صحیح ہی نہ ہوگا۔ انتہیٰ

(۲) جیسا کہ ترمذی کتاب الاشربۃ میں ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے یہ روایت مرفوعاً آ رہی ہے۔

جائز ہے اگر چہ وہ نماز غیر قبلہ کی طرف پڑھی گئی ہو اور دوسری مثال میں امام کی قراءت کرنے کے بعد اگر مقتدی رکوع میں امام کو پالے تو فرض قراءت مقتدی سے ساقط ہو جاتی ہے۔ از مترجم)

ولا صدقة من غلول:

غلول کے ذکر کی وجہ تخصیص:

"غلول" (۱) خاص مالِ غنیمت میں سے چوری کرنے کو کہتے ہیں۔

اور غصب شدہ مال میں سے صدقہ کرنے سے صدقہ قبول نہیں ہوتا، چاہے وہ کہیں سے بھی غصب کیا ہو۔ مال غنیمت میں سے غصب کرنا تو بہت ہی بڑا گناہ ہے۔ (شاید اس مناسبت کی وجہ سے حدیث میں ولا صدقة من غلول کو ذکر کیا گیا ہے)

یا غلول کو ذکر کرنے کی وجہ تخصیص (۲) یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ ﷺ نے جس موقع اور مقام پر یہ بات ارشاد فرمائی تھی وہ مال

---

(۱) ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: یہ لفظ بضم الغین ہے صحیح نسخے کے مطابق اصل لغت میں "غنیمت میں خیانت کرنے" کو غلول کہتے ہیں۔ ابن حجر کو یہاں وہم ہوا ہے کہ انہوں نے اس کو بفتح الغین صیغۂ مبالغہ ضبط کیا ہے یعنی بہت خائن لیکن یہ معنی محل نظر ہے کیونکہ مبالغہ یہاں مراد نہیں۔ انتہی

(۲) صاحب بذل حضرت سہارنپوری نے لکھا ہے کہ غلول کے ذکر کی وجہ تخصیص یہ ہے کہ غنیمت کے مال میں تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے (خود اس کا اپنا بھی ہوتا ہے) جب ایسے مال سے صدقہ کرنا مقبول نہیں جس میں اس کا حق ہو (یعنی مال غنیمت) تو ایسے مال سے صدقہ کرنا جس میں اس کا حق نہ ہو بطریق اولیٰ بارگاہِ ایزدی میں قابل قبول نہ ہوگا۔

کیا تبدّلِ ملک سے مال حرام حلال ہو جاتا ہے؟

شیخ محمد حسن صاحب نے اپنی تقریر میں لکھا ہے: مال غنیمت سے صدقہ کرنا ایسے ہی ہر قسم کے مال حرام سے صدقہ کرنا ناقابل قبول ہے، جیسے چوری کیا ہوا مال یا شراب بیچ کر پیسے حاصل کیے ہوں، زنا کی اجرت وغیرہ۔ اسی طرح مال حرام مال حلال نہیں بنتا اگر چہ لوگ اس کی خرید و فروخت کرتے رہیں کیونکہ اس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اور دوسری کوئی نص شرعی موجود نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ لین دین اور تبادلہ سے یہ حرمت ختم ہو جاتی ہے۔

اشکال: آپ ﷺ، اہل حرب اور اہل ذمہ سے ان کے اموال خریدتے تھے حالانکہ ان کے اکثر اموال حرام تھے کیونکہ سود اور چوری وغیرہ کے ذریعہ وہ اموال حاصل کیے جاتے تھے اور آپ ﷺ ان سے ان اموال کے بارے میں پوچھتے بھی نہیں تھے (کہ یہ کیسے حاصل ہوئے ہیں؟) اس سے معلوم ہوا کہ بیع وشرا اور تبادلہ کے بعد مال حرام کی حرمت ختم ہو جاتی ہے۔

جواب: اہلِ حرب کے اموال دو طرح کے ہیں:

۱- وہ اموال جو ان کے عرف میں حلال طریقے سے حاصل ہوئے ہوں اگر چہ وہ طریقے ہمارے ہاں حرام ہوں جیسے سود وغیرہ۔ ایسے اموال ان کی ملکیت میں چلے جاتے ہیں کیونکہ کفار، فروعِ اسلام کے مخاطب نہیں بلکہ ان کے اپنے عرف و مذہب کا اعتبار ہے۔ لہٰذا ہمارے لیے ان سے ایسے اموال خریدنا جائز اور حلال ہوگا۔

۲- وہ اموال جو ان کے عرف و مذہب کی رو سے ناجائز طریقوں سے حاصل ہوئے ہیں جیسے چوری وغیرہ تو اس کا یہ حکم ہے کہ چونکہ ان کفار کا ان اموال پر غلبہ ہے اور کفار کسی مال پر تسلط و غلبہ کی وجہ سے اس کے مالک بن جاتے ہیں اس لیے ان اموال کے بھی وہ مالک ہو جاتے ہیں اور اس لیے ہمارے لیے ان کا خریدنا جائز ہے۔

رہے ذمی تو ان میں بھی ان کے عرف کا اعتبار ہے۔ لہٰذا ان کے عرف میں جو اموال حلال ہین اس میں وہی حکم ہوگا جو اوپر اہل حرب کے اموال کا بیان ہوا۔ البتہ وہ اموال جو اہل ذمہ کے عرف میں حلال نہیں اور نہ ہی اسلام میں وہ حلال ہے اور وہ ایسا مال حاصل کریں تو وہ ان کی ملکیت شمار نہیں ہوگا اور ہمارے لیے ان سے وہ اموال خریدنا بھی جائز نہیں اور نہ ہی وہ مال ان کی ملکیت شمار ہوگا۔ انتہی)

غنیمت کی تقسیم کا موقع ومقام تھا۔ (اس لئے خاص کر غنیمت میں خیانت کے وبال کو بتادیا) اگرچہ عدمِ قبولیت کا حکم ہر خیانت والے مال کو عام ہے۔

قال أبو عيسىٰ هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن:

صحاح ستہ میں سنن ترمذی[1] کی خصائص میں سے ایک خصوصیت یہ ہے کہ مصنف جامع ترمذی میں حدیث کا درجہ بھی بیان کرتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے یا صحیح ہے جبکہ دوسرے اصحاب سنن اس کا ذکر نہیں کرتے۔

حدیث ''حسن صحیح'' پر اعتراض اور اس کے تفصیلی جوابات:

حسن اور صحیح میں یہ فرق ہے کہ حدیث حسن کے رواۃ میں صحیح کے رواۃ کے مقابلہ میں ضبط وعدالت کم درجہ کی ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ ایک روایت پر حسن اور صحیح دونوں کا ایک ساتھ حکم نہیں لگ سکتا کیونکہ سندِ حدیث کے راویوں میں کوئی ایک راوی اگر ایسی صفات سے متصف ہو جو حدیثِ صحیح کے رواۃ سے کم درجہ کی ہیں تو وہ حدیث حسن ہی ہوگی صحیح نہ ہوگی اور اگر اس کے تمام رواۃ ضبط وعدالت کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہوں تو وہ حدیث صحیح ہی ہوگی حسن نہ ہوگی۔ امام ترمذی نے اکثر جگہ ان دونوں کو ایک ساتھ جمع کیا ہے۔ (جو درست معلوم نہیں ہوتا) اور فضیلت کے معنی کی اس میں رعایت نہیں ہے اس لیے اس اشکال کا جواب ضروری ہے۔

(اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں:)

(۱) متن حدیث کے متعدد طرق[2] ہوتے ہیں پس ایک طریق درجہ حسن پر فائز ہوتا ہے اور دوسرا طریق درجہ صحیح پر فائز ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے حسن صحیح کہتے ہیں۔

---

(۱) حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ فرماتے ہیں: مطلب یہ ہے کہ خاص طور پر امہات ستہ میں یہ سنن ترمذی کی خصوصیت ہے ورنہ اس اصطلاح کے حقیقی موجد علی بن مدینی ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجر اپنی کتاب "النكت على ابن الصلاح" میں لکھتے ہیں: علی بن مدینیؒ نے اپنی "مسند" اور "علل" میں بہت سی احادیث کو "حسن صحيح" کے ساتھ موصوف کیا ہے اور وہ اس اصطلاح کے سب سے پہلے امام ہیں۔ ان سے پھر امام بخاری، یعقوب بن شیبہ اور دیگر کئی محدثین نے اس اصطلاح کو اختیار کیا۔ امام ترمذی نے امام بخاری سے یہ طریقہ سیکھا۔ یعنی امام ترمذی کو امام بخاری سے یہ طریقہ پہنچا ہے لیکن امام ترمذی نے اس اصطلاح کو کثرت سے استعمال فرمایا اور اس اصطلاح کی خوب اشاعت کی جس کی وجہ سے وہ اس لفظ کو استعمال کرنے میں دوسرے ائمہ سے زیادہ شہرت حاصل کر گئے۔ كذا في قوت المغتذي.

(۲) شیخ الحدیث رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''علامہ عماد الدین ابن کثیر رحمہ اللہ نے ''حسن صحیح'' کو ایک ساتھ جمع کرنے کا یہ جواب دیا کہ یہاں تین درجات ہیں:

۱- سب سے اعلیٰ درجہ حدیث صحیح کا ہے۔

۲- سب سے کم درجہ حدیث حسن کا ہے۔

۳- دونوں کے درمیان کا درجہ حسن صحیح کا ہے جس طرح اہل عرب کے ہاں پھلوں میں کچھ پھل صرف کھٹے ہوتے ہیں اور کچھ پھل صرف میٹھے ہوتے ہیں اور ان کھٹے اور میٹھے پھل کے درمیان ایک تیسری قسم کے پھل جن کا درجہ کھٹے میٹھے پھل کا ہوتا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس جواب کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ اس سے تو قسم ثالث کا اثبات ہو رہا ہے حالانکہ اس کا تو کوئی بھی قائل نہیں۔

(جواب: ۲) ابن دقیق العید کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حسن اور صحیح کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے پس حدیث صحیح حدیث حسن ضرور ہوگی، حدیث حسن کا صحیح ہونا ضروری نہیں۔ (مابقیہ اگلے صفحے پر)

(۲) حسن اور صحیح دونوں لغیرہ مراد ہوتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ حدیثِ ضعیف تعدد طرق کی وجہ سے حسن کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے جیسے حدیث حسن تعدد طرق کی وجہ سے صحیح کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔ لہٰذا جب صحیح اور حسن دونوں لغیرہ ہوں تو اس حدیث پر ''حسن صحیح'' کا حکم لگ سکتا ہے (دونوں کا جمع اس وقت منع ہے جب دونوں لعینہ ہوں۔ از مترجم)

(۳) یہ بھی مراد ہوسکتا ہے کہ ''حسن'' سے ''حسن لعینہ'' مراد ہو اور ''صحیح'' سے ''صحیح لغیرہ'' مراد ہو۔

(۴) یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہاں ''حسن صحیح'' سے اس کا لغوی معنی مراد ہو اصطلاحی نہیں۔

(۵) یہ بھی جواب ہوسکتا ہے کہ ''صحیح'' سے اصطلاحی صحیح مراد ہو اور ''حسن'' سے اسکا لغوی معنی مراد ہو۔

(۶) ایک جواب اس کا برعکس بھی ہوسکتا ہے (کہ ''صحیح'' سے لغوی معنی مراد ہو اور ''حسن'' سے اصطلاحی حسن مراد ہو)

لیکن یہ آخری تین جواب صحیح معلوم نہیں ہوتے جس کی چند وجوہات ہیں:

۱- اس صورت میں کلامِ مصنف کا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اس میں تو کوئی خفا ہی نہیں کہ روایت حدیث لغوی اعتبار سے حسن بھی ہے اور صحیح بھی ہے کیونکہ یہ تو خیر البشر ﷺ کا کلام ہے بلکہ یہ تو خالقِ خلق وقدر کا وحی کردہ کلام ہے۔ (اس میں تو حسن ہی حسن اور صحت ہی صحت ہے، بات تو اصطلاحی حسن صحیح کی چل رہی ہے)

۲- اگر حسن صحیح سے ان کا لغوی معنی مراد ہوتا تو مصنف روایات غریبہ بلکہ روایاتِ ضعیفہ کو بھی حسن صحیح کہتے حالانکہ کسی بھی محدث سے اس طرح کا حکم لگانا منقول نہیں ہے۔

۳- محدثین کی اصطلاح کو خوامخواہ اور بلاضرورت ترک کرنے کے التزام سے قلب سلیم تنفر محسوس کرتا ہے، راست فہم اس سے بدکنے لگتا ہے۔[1]

(گذشتہ صفحے کا مابقیہ) (جواب:۳) علامہ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ امام ترمذی نے جہاں جہاں ''حسن صحیح'' کو جمع کیا ہے، صرف خاص انہیں مقامات میں ان کے نزدیک دونوں کے درمیان ترادف ہوتا ہے۔

(جواب:۴) یہ بھی احتمال ہے کہ امام ترمذی کی رائے میں وہ حدیث حسن ہو اور دوسرے ائمہ کی رائے میں صحیح ہو یا اس کے برعکس صورت ہو کہ امام ترمذی کی رائے میں وہ حدیث صحیح ہو اور دوسرے ائمہ کی رائے میں حدیث حسن ہو۔ اس اختلاف رائے کی وجہ سے مذکورہ تعبیر اختیار کی گئی ہو۔

(جواب:۵) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے "النکت علی ابن الصلاح" میں اس کے کئی جوابات دیئے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ اس طرح دونوں کو جمع کرنا دو مختلف وصفوں یعنی سند اور حکم کے اعتبار سے ہے لہٰذا ہوسکتا ہے کہ حدیث باعتبار سند کے حسن ہو اور باعتبار حکم کے صحیح ہو۔

(جواب:۶) یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ مجتہد کو اس نقل کردہ حدیث میں تردد ہوتا ہے کہ آیا اس میں حدیث صحیح کی شرائط موجود ہیں یا اس سے کم درجہ کی شرائط ہیں۔ (جس کی بناء پر حسن صحیح کے الفاظ جمع کردیئے جاتے ہیں)

اس کے علاوہ اور بھی جوابات دیئے گئے ہیں جو صاحب قوت المغتذی وغیرہ نے ذکر کیے ہیں۔

(۱) پھر یہ بات نہیں بھولنی چاہیے کہ جامع ترمذی میں ائمہ حدیث کا قول "اصح شیء فی الباب کذا و کذا" بکثرت موجود ہے۔ تاریخ بخاری وغیرہ میں بھی یہ الفاظ بکثرت ملتے ہیں۔ امام نووی "الاذکار" میں فرماتے ہیں: ''اس قول سے یہ ثابت کرنا مقصد نہیں ہوتا کہ حدیث نفس الامر میں بھی صحیح ہے کیونکہ محدثین ایک حدیث پر "اصح ماجاء فی الباب" کا حکم لگاتے ہیں حالانکہ نفس الامر میں وہ روایت ضعیف ہوتی ہے اور مراد یہ ہوتا ہے کہ اس باب میں مروی ضعیف احادیث میں سب سے راجح یا کم ضعف والی حدیث یہ ہے۔ کذا فی التدریب.

"وفی الباب" کا مقصد کیا ہوتا ہے؟

"وفـی الـبـاب" سے مصنف کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ حدیث معنی کے اعتبار سے حد شہرت[1] کو پہنچ گئی ہے کہ ان بڑے بڑے صحابہ کے جم غفیر سے بھی یہ روایت منقول ہے (جن کا تذکرہ "وفی الباب" میں ہے)

پھر یہ فائدہ سمجھنا چاہئے کہ حدیث اکثر تو صحابی کی طرف منسوب ہوتی ہے جو اس حدیث کا راوی ہوتا ہے اور اس کے نام سے شہرت حاصل کرتی ہے (مثلاً کہا جاتا ہے: حدیث ابی سعید) اور کبھی حدیث تابعی کی طرف منسوب ہوتی ہے جیسا کہ عنقریب آپ کو معلوم ہوگا۔ انشاء اللہ!

باب مَاجَاءَ فی فَضْلِ الطُّهُورِ

باب ہے طہارت کی فضیلت کے بیان میں

حدثنا اسحٰق بن موسی الانصاریُّ، حَدَّثَنَا مَعْنُ بنُ عیسی القَزَّاز، حَدَّثَنَا مالک بنُ اَنَسٍ، ح وحدثنا قُتَیْبَةُ عن مَالِکٍ عن سُهَیْلِ بنِ اَبِی صالح عن ابیه عن ابی هُرَیْرَةَ قال: قال رسول الله صلی اللّٰه علی وسلم: اِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُسْلِمُ، اَوِ الْمؤْمِنُ، فَغَسَلَ وَجْهَهُ خَرَجَتْ مِنْ وَجْهِهِ کُلُّ خَطِیئَةٍ نَظَرَ اِلَیْهَا بِعَیْنَیْهِ مَعَ الْمَاءِ، اَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ، اَوْ نَحو هٰذا وَاذاغسَلَ یَدَیْهِ خَرَجَتْ مِنْ یَدَیْهِ کُلُّ خَطِیئَةٍ بَطَشَتْهَا یَدَاهُ مَعَ الْمَاءِ، اَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ حَتّٰی یَخْرُجَ نَقِیًّا مِنَ الذُّنُوب.

قال ابو عیسی: هٰذا حدیث حسن صحیح، وهو حدیث مَالِکٍ عن سُهَیْلٍ عن ابیه عن اَبِی هُرَیْرَةَ. واَبُو صالح والِدُ سُهَیْلٍ هُوَ اَبُو صالح السَّمَّانُ، وَاسْمُهُ ذَکْوَانُ، وَاَبُو هُرَیْرَةَ اُخْتُلِفَ فی اسْمِهِ، فَقَالُوا: عَبْدُ شَمْسٍ وَقَالُوْا: عبد اللّٰه بْنُ عَمْرو وهکذا قال محمد بن اسماعیلَ، وهو الاصحُّ. قال ابو عیسی: وفی الباب عن عثمان بن عفان، وَثَوْبَانَ، وَالصُّنَابِحِیِّ، وعَمْرو بنِ عَبَسَةَ، وسَلْمَانَ وَعبدِ اللّٰهِ بن عَمْرو. و الصنابحی هٰذاالذی رویٰ عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فی فضل الطهور هو عبداللّٰه الصنابحی والصُّنَابِحِیُّ الَّذِی رَوَی عَنْ اَبِی بَکْرِ الصِّدِّیقِ لَیْسَ لَهُ سِمَاعٌ من رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم، واسمه عبد الرحمن بنُ عُسَیْلَةَ وَیُکْنَی اَباعبد اللّٰه رحل الی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فَقُبِضَ

---

(۱) علامہ سیوطیؒ "تدریب" میں لکھتے ہیں: "امام ترمذی اپنی جامع میں جگہ جگہ "وفی الباب عن فلان وفلان" کہتے ہیں۔ اس سے ان کی یہ مراد نہیں ہے کہ یہی حدیث باب اتنے راویوں سے منقول ہے بلکہ مراد وہ دیگر احادیث ہوتی ہیں جن کو اس باب کے تحت لکھنا صحیح ہو۔ حافظ عراقی فرماتے ہیں: امام ترمذیؒ کا یہ طرز صحیح ہے لیکن بہت سے لوگ یوں سمجھتے ہیں کہ امام ترمذی نے "وفی الباب" میں جن صحابہ کا نام لیا ہے وہ سب اسی حدیث باب کے راوی ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہوتا بلکہ کبھی تو ایسا ہی ہوتا ہے اور کبھی ان صحابہ سے دوسری روایات منقول ہوتی ہیں جن کو اس باب کے تحت درج کر سکتے ہیں۔

النبی صلی اللّٰه علیه وسلم وهو فی الطَّرِیقِ . وقَدْ رَوَی عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم اَحادیث.
والصُّنَابِحُ بْنُ الْاَعْسَرِ الْاَحْمَسِیُّ صَاحِبُ النبی صلی اللّٰه علیه وسلم یقال له الصنابحی ایضاًوانما حدیثه قال سمعت النبی صلی اللّٰه علیه وسلم یقول: اِنِّی مُکَاثِرٌ بِکُمُ الْاُ مَمَ فَلَا تَقْتَتِلُنَّ بَعْدِی.

(ترجمہ) :۔حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایا کہ جب مسلمان بندہ یا مؤمن بندہ وضو کرتا ہے اور اپنے چہرے کو دھوتا ہے تو اس کے چہرے سے ہر گناہ نکل جاتا ہے جس کی طرف اس کی آنکھوں نے دیکھا پانی کے ساتھ یا پانی کے آخری قطرے کے ساتھ یا اسی طرح کچھ اور ارشادفرمایا اور جب دونوں ہاتھ دھوتا ہے تو ہر وہ گناہ نکل جاتا ہے جس کو اس کے ہاتھوں نے پکڑا ہے پانی کے ساتھ یا پانی کے آخری قطرے کے ساتھ یہاں تک کہ وہ گناہوں سے پاک وصاف ہو جاتا ہے۔

قال ابو عیسٰی :امام ترمذی نے فرمایا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔اور یہ حدیث مالک عن سہیل عن ابیہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سند سے ہے اور ابو صالح سہیل کے والد ہیں وہ ابوصالح السمان ہیں اور ان کا نام ذکوان ہے۔

اور ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نام میں اختلاف ہے بعض حضرات نے ان کا نام عبد شمس فرمایا اور بعض حضرات نے عبداللہ بن عمرو بتایا۔اور امام بخاری نے اسی طرح فرمایا(کہ ان کا نام عبداللہ بن عمرو ہے)اور یہ زیادہ اصح ہے۔

وفی الباب :باب میں عثمان، ثوبان، صنابحی، عمرو بن عبسۃ اور سلمان اور عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایات ہیں۔

اور جو صنابحی راوی حضور ﷺ سے باب فضل الطہور میں روایت نقل کررہے ہیں ان کا نام عبداللہ الصنابحی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے۔

(۲) اور وہ صنابحی جو ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت نقل کرتے ہیں ان کا حضور ﷺ سے سماع نہیں ہے ان کا نام عبدالرحمٰن بن عسیلہ ہے اور ان کی کنیت ابو عبداللہ ہے۔انہوں نے حضور ﷺ کی طرف سفر شروع کیا ابھی وہ رستے میں تھے تو حضور ﷺ کا انتقال ہو گیا اور انہوں نے حضور ﷺ سے بہت سی احادیث نقل کی ہیں (یعنی مرسلا)

(۳) اور صنابح بن الاعسر الاحمسی جو ہے یہ حضور ﷺ کے صحابی ہیں ان کو(مجازاً یا وہماً) صنابحی کہہ دیا جاتا ہے ان کی صرف یہ حدیث ہے کہ میں نے حضور ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ آپ نے فرمایا" انی مکاثر بکم الامم ۔۔۔۔ میں تمہارے سبب دوسری امتوں پر فخر کروں گا پس میرے بعد آپس میں قتال مت کرنا۔

حدثنا مالک بن أنس ح وحدثنا قتیبة:

(تشریح) :۔یہاں پر بھی وہی بات ہے جو پچھلی حدیث کے راوی سماک کے متعلق ہے (یعنی مالک بن انس کے تکرار کی وجہ وہی ہے جو وجہ گذشتہ حدیث میں سماک راوی کے مکرر آنے کی تھی۔ازمترجم نیز یہاں تحویل سند ہے اور "مالک" مدار ہیں) نیز پہلی سند میں امام مالک کی طرف تحدیث کی نسبت صراحتاً ہے اور دوسری سند میں روایت معنعن ہے امام مالک کی طرف نسبت صراحتاً نہیں۔

إذا توضأ العبد المسلم: (ص ۴)

یہ قاعدہ اور اصول ہے کہ جب کسی مشتق[1] اسم پر حکم لگتا ہے تو اس کا مأخذ اشتقاق اس حکم کی علت ہوتا ہے۔ جب ایسی بات ہے تو زیر بحث حدیث کی تشریح میں یوں کہنا لازمی ہے کہ حدیث میں بتایا گیا ثواب اس وقت ہے جب وضو کرنے والے نے اپنا نفس اللہ کی اطاعت وفرماں برداری میں لگا دیا ہو یا اپنے دل میں اللہ کے سامنے حاضری کا کامل یقین رکھتا ہو (از مترجم کیونکہ ''تمام گناہوں کی معافی'' کا حکم لگ رہا ہے ''عبدِ مسلم کے وضو کرنے پر'' اور ''مسلم'' لفظ مشتق ہے۔ ''اسلام'' اس کا ماخذ اشتقاق ہے۔ لہٰذا یہ علت بنے گا اور اسلام کا مطلب ہے اپنے آپ کو کامل طور پر اللہ جل شانہ کے سپرد کر دینا۔ لہٰذا متوضی جب اپنے آپ کو کامل طور پر اللہ کے سپرد کر دے گا تب اس کے وضو سے سارے گناہ معاف ہوں گے ''المؤمن'' والی حدیث میں بھی یہی تقریر سمجھ لیں)

وضو کرنے سے تمام گناہ معاف ہوں گے یا صرف صغائر معاف ہونگے؟

جب ایسی بات ہے تو متوضی وضو کرتے ہوئے اگر یہ حالت بنا لے اور اس کیفیت کا استحضار کر لے کہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں حاضری کے وقت دل سے تائب اور اپنے گزشتہ کرتوتوں پر نادم اور اپنی بداعمالیوں پر عاجزی کر رہا ہوں تو پھر اللہ جل شانہٗ کے دربار میں اس کو حضوری اور انقیاد کی یہ مطلوب صفت حاصل ہو جائے گی اور وہ اس صفت سے غفلت نہ برتے گا اور یہی تو وہ توبہ ہے جو چھوٹے بڑے کسی بھی گناہ کو نہیں چھوڑتی اور نہ ہی اس کے نامۂ اعمال میں کوئی جرم ولغزش باقی رہتی ہے۔

پس ہماری اس تقریر کے مطابق گناہوں کو صغائر کے ساتھ خاص کرنے کی ضرورت نہیں (کہ اس سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں بلکہ مذکورہ کیفیت کے ساتھ وضو کرنے سے صغائر، کبائر تمام ہی گناہ معاف ہو جاتے ہیں) شراح جو اپنی شروحات میں اس کو صغائر کے ساتھ مقید کرتے ہیں اس کا بھی حدیثِ باب میں احتمال ہے۔ اس صورت میں یوں کہا جائے گا کہ لفظ عام اپنے بعض افراد یعنی صغائر پر محمول ہے جس پر قرینہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ''إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَاتُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰتِكُمْ'' اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے صغائر کی معافی کو کبائر سے بچنے پر معلق فرمایا ہے۔ اس کی مزید تفصیل ان شاء اللہ اس کے مقام پر آئے گی۔

اور یہ توجیہ بھی بعید نہیں کہ صغائر تو ہر متوضی کے معاف ہو جائیں اور کبائر کی معافی اس وقت ہو جب مؤمن متوضی رجوع الی اللہ اور ندامت کی صفت سے متصف ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ واللّٰہ أعلم.

---

(۱) حضرت گنگوہی قدس سرہ کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ ''المسلم'' یا ''المؤمن'' حدیث میں مذکور ہے ''إذا توضأ الرجل'' کے الفاظ نہیں ہیں اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ ''اسلام'' اور ''ایمان'' کی صفت کی رعایت کرنے کی صورت میں (یعنی کامل مسلمان اور کامل مؤمن ہونے کی صورت میں) یہ فضیلت ہوگی۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت اقدس والد صاحب رحمہ اللہ نے درس میں ایک دوسری توجیہ بھی ذکر فرمائی تھی اور وہ یہ کہ ''خطیئہ'' سے مطلقاً تمام گناہ مراد ہیں لیکن مسلمان کے ذمہ کوئی کبیرہ گناہ باقی رہ ہی نہیں سکتا کیونکہ مسلمان کے یہ شایانِ شان ہی نہیں کہ اس سے کبیرہ گناہ صادر ہو اور وہ اس سے غافل رہے اور توبہ کے آنسو سے اسے دھو نہ ڈالے پس مسلمان کی یہی شان ہونی چاہئے کہ سوائے صغیرہ کے کوئی گناہ اس پر نہ ہو۔ اس کی مزید تفصیل ''کتاب الامثال'' کے ''باب مثل الصلوات الخمس'' میں آئے گی۔

حدیث باب سے حاصل ہونے والا سبق:

اس حدیث میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ ایک مسلمان کی شان تو یہی ہے کہ وہ طہارت حاصل کرنے کی حالت (اور طہارت حاصل کرنے کے بعد بھی) ہر طرح کے گناہ سے بچتا رہے اور اپنی سابقہ حالت سے ہرگز غافل نہ ہو اور اپنے گناہوں اور آخرت میں شدت غم اور ہول میں مبتلا کرنے والے کرتوتوں کو فراموش نہ کرے۔

وهو حديث مالك عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة: (ص۴)

مصنف رحمہ اللہ نے کتاب میں اس قسم کے تکرارِ کلام کی پرواہ نہیں فرمائی جو مصنف کی غایت احتیاط کی علامت اور دلیل ہے۔ مقصود صرف اپنے کلام کی وضاحت تھی اور یہ وضاحت ویسے بھی حاصل ہوسکتی تھی لیکن امام نے یہاں "وهو حديث مالك" کا تکرار فرمایا حالانکہ پہلے "هذا حديث حسن" فرما چکے ہیں یہ اس لیے کہ کہیں کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ "هذا" کا مرجع حدیث سابق ہے یا کوئی شخص "هذا" کے مرجع کو سند ثانی کے ساتھ خاص نہ کردے جو تحویل کے بعد مذکور ہے (حالانکہ اس کا مرجع دونوں ہی سندیں ہیں)

نیز تکرار کی یہ وجہ بھی ہوسکتی ہے کہ بعض حضرات نے سہیل راوی پر کلام کیا تھا (جس کی وجہ سے اس حدیث کا درجۂ استناد کمزور پڑ رہا تھا) تو یہاں امام مالک کے نام کی تصریح کردی تاکہ ان کی عدالت واضح ہوجائے اور اصحابِ جرح کے گمان پر رد ہوجائے۔

وابو صالح السمان[1] واسمه ذكوان: (ص۴)

یہ امر قابلِ تنبیہ ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ جن لوگوں کے نسب اور حالات ذکر کرتے ہیں یہ وہ لوگ ہیں جو ائمہ جرح وتعدیل کے یہاں دوسرے رواۃ حدیث کی طرح معروف ومشہور نہ تھے۔ ہمارے اعتبار سے تو مشہور معتبر رواۃ بھی مستور الحال ہی ہیں۔ اللہ ہی سے شکوہ وشکایت ہے اس زمانے کی جس میں جہالت وبدعات بہت پھیل چکی ہیں۔

والصنابحي الذى روى عن أبي بكر الصديق الخ ص ۴

صنابحی نام کے رواۃ کی تعداد دو ہے یا تین؟ خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث کے رواۃ میں مصنف رحمہ اللہ نے جس صنابحی[2] کا ذکر فرمایا ہے وہ صنابحی صحابی نہیں ہیں بلکہ تابعی ہیں جو کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت نقل کرتے ہیں۔

---

(۱) از مترجم حافظ ابن حجر "تقريب التهذيب" میں فرماتے ہیں: "سهيل بن أبي صالح ذكوان السمان أبويزيد المدني، صدوق، تغير حفظه بآخره، روى له البخاري مقرونا وتعليقا، من السادسة، مات في خلافة المنصور." (ص۲۱۵ نشر السنۃ فیصل مارکیٹ لاہور)

(۲) حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے یہ کلام "نسخہ احمدیہ کو سامنے رکھ کر فرمایا ہے نسخہ احمدیہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ مصنف کے نزدیک صنابحی صرف دو ہیں جیسا کہ محدثین کی ایک جماعت کا بھی یہی مذہب ہے: (۱) صنابح بن اعسر صنابحی: بقول مصنف ان سے ایک ہی روایت منقول ہے اور حافظ نے اپنی "تہذیب" میں لکھا ہے کہ ان سے چار روایتیں منقول ہیں (۲) ابوعبداللہ عبدالرحمٰن بن عسیلہ تابعی جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے رواۃ میں سے ہیں۔ عارضۃ الاحوذی مصری چھاپے کے حاشیہ میں اسی کی تصریح ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: "اور صنابحی جو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے "فضل الطہور" میں روایت کرتے ہیں وہ ابوعبداللہ صنابحی ہیں ان کا نام عبدالرحمٰن بن عسیلہ ہے اور وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے تلامذہ میں سے ہیں۔" حضرت گنگوہی کی تقریر کی اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ اوجز میں ہے: "امام ترمذی نے بخاری سے نقل کیا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کو عبداللہ راوی میں وہم ہوا ہے وہ عبداللہ نہیں بلکہ ابوعبداللہ ہیں جن کا نام عبدالرحمٰن بن عسیلہ ہے۔ (مابقیہ اگلے صفحے پر)

دوسرے صنابحی جن کا نام صنابح بن الاعسر ہے ان کو بھی (تساہلاً) صنابحی کہہ دیا جاتا ہے۔ ان سے ایک حدیث مرفوع منقول ہے اور وہ صحابی ہیں لیکن مصنفؒ کی روایت کردہ حدیث باب کے یہ راوی نہیں۔ (بلکہ جیسے اوپر گزرا کہ صنابحی تابعی اس روایت کے راوی ہیں۔ از مترجم)

(وقد روی ......) یعنی ابوعبداللہ نے بغیر واسطے کے روایت نقل کی ہے لہٰذا یہ روایت[1] مرسل ہوگی۔

(وانما حدیثه عن النبی ﷺ انی مکاثر بکم الامم الخ) یعنی ان صحابی کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے علاوہ کوئی روایت منقول نہیں۔[2]

انی مکاثر بکم الامم فلاتقتتلن بعدی

حدیث کے اول و آخر میں مناسبت یہ ہے کہ مکاثرت کی خواہش تقاضا کرتی ہے کہ امت زیادہ ہو جائے اور قتل وقتال اس کی ضد ہے کیونکہ قتال سے امت ختم ہو سکتی ہے اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو قتال سے منع فرمایا۔ پس اپنے مسلمان بھائیوں کو قتل کرنے والا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمنا کے حصول میں رکاوٹ بنتا ہے بلکہ اس کو معدوم کرتا ہے۔ لہٰذا یہ گناہ کبیرہ ہوگا۔

باب ماجاء ان مفتاح الصلاةِ الطُّهور

باب ہے اس بیان میں کہ نماز کی کنجی طہارت ہے

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهَنَّادٌ ومحمودُ بنُ غَيْلَانَ، قَالُوا: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عن سُفْيَانَ ح و حَدَّثَنَا محمد بن بَشَّارٍ

(گزشتہ صفحے کا بقیہ) اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ترمذی کے بعض جدید نسخوں میں جو ہندی مجتبائی مکتبہ سے چھپے ہیں جو یہ الفاظ ہیں: "والصنابحی هذا الذی روی عن النبی صلی اللہ علیه وسلم فی فضل الطهور، هو عبدالله الصنابحی، والصنابحی الذی روی الخ یہ کاتب کی غلطی ہے کیونکہ اس کا سیاق دلالت کرتا ہے کہ امام ترمذی کے نزدیک صنابحی دو کی بجائے تین ہیں۔ حالانکہ اس طرح نہیں بلکہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی تقریر کے مطابق صنابحی امام ترمذی کے نزدیک صرف دو ہیں۔

لیکن "اوجز" میں میں نے یہ ثابت کیا ہے کہ صنابحی تین ہیں اور حدیث باب کے راوی "عبداللہ الصنابحی" صحابی ہیں اور یہی بات اس "عبدِ ضعیف" (یعنی حضرت شیخ الحدیث) کے نزدیک درست اور صحیح ہے (جبکہ حضرت گنگوہی کی تقریر اور ترمذی کے سابقہ قدیم نسخوں کے مطابق صنابحی صرف دو ہیں اور حدیث باب کا راوی ابوعبداللہ تابعی ہے، عبداللہ صحابی نہیں فافہم وتدبر)

(۱) یعنی ابوعبداللہ عبدالرحمٰن بن عسیلہ آپ ﷺ سے کبھی بلا واسطہ روایت کرتے ہیں۔ لہٰذا ایسی روایات مرسل ہوں گی کیونکہ ابوعبداللہ تابعی ہیں جیسا کہ کتب رجال میں ہے

(۲) صنابح بن الاعسر سے ایک ہی روایت منقول ہے یا متعدد؟

مشہور یہی ہے کہ ان سے ایک ہی روایت منقول ہے جیسا کہ امام ترمذی کے کلام "انما حدیثه" کے حصر سے معلوم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے صاحب التہذیب لکھتے ہیں: "یہ صحابی ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے انہوں نے صرف ایک حدیث روایت کی ہے اور صاحب الخلاصہ کے بقول بھی یہ صحابی ہیں اور ان سے صرف ایک ہی روایت منقول ہے لیکن اس کے برخلاف حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ان کی مرویات کی تعداد تین بتلائی ہیں اور ایک قول تین سے زیادہ کا بھی ہے۔

حَدَّثَنا عبدُ الرحمنِ بنُ مَهْدِيٍ حَدَّثَنَا سفيانُ عن عبد الله بن محمد بن عَقِيلٍ عن محمد بن الْحَنَفِيَّةِ عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مِفْتَاحُ الصَّلاةِ الطُّهُورُ، وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ.

قال ابو عيسى: هذا الحديث اَصَحُّ شَيْء في هذاالباب وَاَحْسَنُ وعبدُ اللّٰهِ بنُ محمد بن عَقِيل هو صَدُوقٌ، وقد تَكَلَّمَ فيه بعضُ اهل العلم من قِبَلِ حفظِهِ.

وسمِعتُ محمدَ بنَ اسماعيلَ يقول: كان احمدُ بن حَنْبَلٍ واسحٰقُ بن ابراهيمَ وَالْحُمَيْدِيُّ يَحْتَجُّونَ بِحَدِيث عبدِ اللّٰهِ بنِ محمدِ بنِ عَقِيلٍ. قال محمد: وهو مُقَارِبُ الحديثِ.

قال ابوعيسى: وَفِي الْبَابِ عَنْ جَابِرٍ وَابِي سَعِيدٍ.

ترجمہ:۔حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور ﷺ کا فرمان نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشادفرمایا کہ نماز کی کنجی طہارت ہےاور نماز میں حرام کرنے والی چیز تکبیر تحریمہ ہےاور حلال کرنے والی چیز سلام ہے۔

قال ابوعیسیٰ :امام ترمذیؒ نے فرمایا یہ حدیث اس باب میں سب سے اصح اور احسن ہےاور عبداللہ بن محمد بن عقیل صدوق راوی ہے ۔بعض اہل علم نے اس کے حافظے کی جہت سے اس پر کلام کیا ہے (یعنی اس کا حافظہ کمزور ہوگیا تھا) اور امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ سے سناوہ فرماتے تھے کہ امام احمد بن حنبلؒ اور اسحٰق بن ابراہیمؒ اور حمیدیؒ، عبداللہ بن محمد بن عقیلؒ کی حدیث سے دلیل پکڑتے تھے۔امام (بخاری) محمد بن اسمٰعیل فرماتے ہیں کہ یہ مقارب الحدیث ہے (یعنی ان کی حدیث گذارہ لائق ہے یا قابل قبول ہے۔(معارف السنن میں مقارب الحدیث کا ترجمہ کیا ہے کہ درمیانی حدیث والا)

وفی الباب : باب میں جابرؓ ابوسعیدؓ سے روایات ہیں۔

(الکوکب الدری میں مقارب الحدیث کا مطلب لکھا ہے۔ یُقارِبُ حديثهُ القبولَ اس کی حدیث قابل قبول ہونی چاہیے یا یقارب حديثهُ الذهن کہ اس کی حدیث ذہن قبول کرتا ہے)۔از مترجم سند میں ایک راوی سفیان ہےاور کتب حدیث میں متعدد راوی سفیان کے نام کے ہیں جن میں سے دوراوی مشہور ہیں ا۔سفیان بن عیینہ۲۔سفیان الثوری۔

علامہ انورشاہؒ فرماتے ہیں کہ تخریج زیلعی سے معلوم ہوا کہ اس جگہ سفیان سے سفیان الثوریؒ ہی مراد ہیں۔یہ دونوں سفیان اعلیٰ درجے کے ثقہ اوراپنے زمانے کے امام تھے،سفیان ثوری کی ولادت ۹۷ ہجری اور وفات ۱۶۱ ہجری بعمر ۶۴ برس ہوئی،وكان ثقة ماموناعابداًثبتا امام المتقين (تہذیب التہذیب ۱۱۴/۴)

تحفۃ الاحوذی میں بحوالہ تقریب وغیرہ سفیان الثوریؒ کی ولادت ۷۷ھ سبع وسبعین لکھی ہے۔

دوسرے سفیان سفیان بن عیینہ ہیں ان کا سلسلہ نسب سفیان بن عیینہ بن ابی عمران میمون الہلالی ابومحمد الکوفی ہے۔یہ مکہ مکرمہ کے رہائشی تھے،علماء نے ان کو اعلم بکتاب اللہ فرمایا ہے۔یکم رجب بروز ہفتہ ۱۹۸ھ بعمر ۹۱ سال وفات پائی،آخر عمر ۱۹۷ھ میں ان کے حافظے کی وجہ سے اختلاط پیدا ہوگیا تھا،لہٰذا اس کے بعد کی روایات نا قابل قبول ہیں۔آخری حج میں سفیان بن عیینہ نے فرمایا کہ میں ہر سال یہاں پر یہ دعا کرتا ہوں اللّٰھم لاتجعله اٰخر العهدمن هذاالمكان ......ستر سال سے میں یہ دعا کرتا رہا ہوں اب مجھے اپنے اللہ تعالیٰ سے شرم وحیا آتی ہے یہ دعا مانگتے ہوئے.....چنانچہ اسی سال انتقال

ہوا (تہذیب التہذیب ۴/۱۲۰) اس سے معلوم ہوا سفیان ثوری سفیان بن عیینہ کے مقابلے میں اونچے طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔

تشریح :۔ مفتاح الصلوٰۃ الطھور :اشکال اس حدیث کے ذریعہ حنفیہ پر جو اشکال ہوتا ہے وہ بالکل ظاہر ہے کیونکہ حنفیہ تینوں جملوں میں الگ الگ حکم لگاتے ہیں (از مترجم: یعنی حدیث باب میں جس طرح نماز کے لئے طہارت کو لازمی قرار دیا گیا اسی طرح نماز میں تکبیر تحریمہ اور سلام بھی لازمی اور ضروری ہونا چاہئے) حالانکہ روایت کے الفاظ تینوں کیلئے ایک ہی ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز شروع کرنے کیلئے مطلق ذکر شرط ہے خاص لفظ "الله أكبر يا الله الكبير يا الله الأكبر" السلام علیکم ضروری نہیں بلکہ بات کر کے یا کوئی بھی ایسا عمل کر کے جو مفسد صلوٰۃ ہو سے بھی نماز تام ہو جاتی ہے البتہ جان بوجھ کر ایسا مفسد صلوٰۃ فعل کرنا حرام ہے اور اس پر اعادہ واجب ہے البتہ حنفیہ نے نماز کیلئے طہارت کے فرض اور شرط ہونے کو تسلیم کیا ہے (تو حاصل اشکال یہ ہوا کہ نماز کیلئے طہارت کو حنفیہ فرض کہتے ہیں اور تکبیر وتسلیم کو فرض کہنے کی بجائے واجب کہتے ہیں حالانکہ ایک ہی حدیث ہے تو یہ فرق کیوں؟)

جواب (۱) یہ ہے کہ ہم خبر واحد کا درجہ خبر مشہور اور خبر متواتر کے برابر نہیں سمجھتے اسی طرح ہمارا یہ موقف ہے کہ خبر واحد نص قرآنی کی طرح قطعی حکم ثابت نہیں کر سکتی اور حدیث باب میں وارد تینوں جملوں کے مقتضا میں عقلاً ونقلاً فرق ثابت رہے۔ لہٰذا تینوں کیلئے ایک حکم کیسے ثابت ہو سکتا ہے؟ ہر جملہ کو اس کے مقام اور حقیقی درجہ پر اتارا جائے گا پس جو حکم خبر واحد سے ثابت ہو وہ فرض عملی تو ہو سکتا ہے (فرض قطعی نہیں کہ جس کا منکر کافر کہلائے) اور فرضِ عملی یہی واجب تو ہے جیسے سلام[1] پھیرنا اور تکبیر تحریمہ میں اللہ اکبر کہنا اور جو حکم نص قرآنی یا خبر مشہور یا خبر متواتر سے ثابت ہو تو وہ فرض کہلائے گا جیسا کہ طہارت (لہٰذا اس وجہ سے طہارت رض ہے اور تکبیر تحریمہ میں لفظ اللہ اکبر اور سلام واجب ہیں)

جواب (۲) وتحریمها التکبیر والی خبر واحد پر عمل کرنے سے اللہ جل شانہ کا فرمان "وذکراسم ربہ فصلی" جو کہ مطلق ہے وہ خاص بن جاتا ہے اور قاعدہ ہے کہ تخصیص نسخ کے حکم میں ہوتی ہے جبکہ خبر واحد میں ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں ہے۔

اسی طرح فرمانِ نبوی وتحلیلها التسلیم آپ حضرات کی تشریح کے مطابق کہ لفظ السلام علیکم کہنا فرض ہے، حدیث مشہور "إذا قلت هذا أوفعلت هذا فقد تمت صلاتك کے معارض ہے۔ (ان باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے) تکبیر تحریمہ اور سلام دونوں کے حکم کو ہم نے مرتبہ فرضیت سے وجوب کے مرتبہ میں منتقل کر دیا تا کہ نصوص شرعیہ کا آپس میں تعارض نہ ہو۔ دوسرے ائمہ نے نصوص میں کوئی فرق نہیں کیا کہ کس سے فرضیت ثابت ہوتی ہے اور کس سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا انہوں نے یہ کہہ دیا کہ یہ تینوں رکن ہیں۔

ابن عقیل عین کے زبر کے ساتھ ہے یا پیش کے ساتھ؟

وعبدالله بن محمد بن عقيل[2] هو صدوق الخ سوائے تین افراد کے تمام "عقیل" بفتح العین ہیں۔

---

(۱) پس مطلق اللہ رب العزت کا ذکر فرض ہے اور خاص لفظ "اللہ اکبر" کہنا واجب ہے جیسا کہ علامہ ابن نجیم نے تفصیلاً ذکر کیا ہے۔

(۲) امام نووی نے اپنے مقدمہ میں لکھا ہے: "عقیل سارے بفتح العین ہیں سوائے عُقیل بن خالد کے...... امام زہری نے اس عقیل کو عموماً والد کی نسبت کے بغیر نقل کیا ہے...... دوسرے یحییٰ بن عُقیل اور تیسرے "بنی عُقیل" ہیں۔ صرف یہ تین "عقیل" بضم العین ہیں مغنی وغیرہ میں اسی طرح ہے (تدریب الراوی: ۳۶۲ مکتبہ علمیہ مدینہ)

وکان أحمدبن حنبل واسحق بن ابراهیم والحمیدی یحتجون بحدیث عبدالله الخ

ان ائمہ کے ابن عقیل کی حدیث سے استدلال کرنے سے یہ حدیث ضعف کے درجہ سے درجہ صحت یا حسن تک پہنچ گئی ہے۔

وهو مقارب الحدیث [۲]: یعنی ان کی حدیث قبول کیے جانے کے لائق ہے یا ذہن اس کو قبول کرتا ہے وغیرہ (اس لفظ کے یہ دونوں معنی ہو سکتے ہیں)

باب مایقول اذادَخَل الخلاء

باب ہے اس بیان میں کہ بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت کونسی دعا پڑھے

☆حدثنا قُتَیْبَةُ وَهَنَّادٌ قالا حَدَّثَنَا وَکِیعٌ عن شُعْبَةَ عن عبدِ العزیزِ بنِ صُهَیْبٍ عن اَنَسِ بْنِ مَالِکٍ قال: کَانَ النِبیُّ صلی اللّٰه علیه وسلم اذا دَخَلَ الْخَلاء قَالَ: اَللّٰهُمَّ اِنِّی اَعُوذُبِکَ، قال شُعْبَةُ: وقد قال مَرَّةً اُخرَی: اَعُوذُ بِاللّٰهِ. مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبِیثِ. اوِ الْخُبُثِ والْخَبَائِثِ. قال ابوعیسی: وَفِی الْبَابِ عن عَلِیّ وزَیْدِ بنِ اَرْقَمَ وجابرٍ وابنِ مَسْعُودٍ. قال ابوعیسی: حدیثُ اَنَسٍ اَصَحُّ شَیْءٍ فِی هٰذَالْبَابِ وَاَحْسَنُ. وَحدیثُ زَیْدِ بْنِ اَرْقَمَ فِی اِسْنَاده اضطرابٌ: رَوَی هِشَامٌ الدَّسْتَوائِیُّ وَسَعِیدُ بْنُ اَبِی عَرُوبَةَ عن قتادة: فقال سَعِیدٌ: عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عوفِ الشَّیْبَانِیِّ عَنْ زَیْدِ بنِ اَرْقَمَ. وقال هِشام الدستوائی: عن قتادة عن زیدِ بْنِ اَرْقَمَ. وَرَوَاهُ شُعْبَةُ ومَعْمَرٌ عن قتادة عَنِ النَّضْرِ بنِ اَنَسٍ: فَقَالَ شعبة: عن زیدِ بن اَرْقَمَ، وقال مَعْمَرٌ عنِ النَّضْرِ بنِ اَنَسٍ عن ابیه عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم. قال ابو عیسی: سالتُ محمداً عن هذا؟فقال: یحتمل ان یکون قتادةُ رَوَی عنهما جمیعاً.

اخبرنا احمد بن عَبْدَةَ الضَّبِّیُّ البصریُّ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بن زیدٍ عن عبدِ العزیز بنِ صُهَیْبٍ عن اَنَسِ بنِ مَالِکٍ: ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم کَانَ اِذَا دَخَلَ الْخَلاء قَالَ: اَللّٰهُمَّ اِنِّي اَعُوذُبِکَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ. قال ابو عیسی: هٰذا حَدیث حسن صحیح.

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ جب بیت الخلاء میں داخل ہوتے تو فرماتے اللّٰهم انی اعوذبک شعبہ استاد کہتے ہیں کہ ایک اور مرتبہ عبدالعزیز استاد نے کہا اعوذ باللہ من الخبث و الخبیث یا کہا اعوذباللہ من الخبث والخبائث (یعنی شعبہ استاد کہتے ہیں کہ عبدالعزیز بن صہیب کبھی ایک طرح حدیث نقل کرتے ہیں کبھی دوسری طرح) وفی الباب: باب میں علیؓ اور زید بن ارقمؓ اور جابرؓ اور ابن مسعودؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث اس باب میں احسن اور اصح ہے اور زید بن ارقم کی

---

(۱) علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے "مقارب الحدیث" کے کلمہ کو مراتب تعدیل میں تیسرے درجہ پر رکھا ہے۔ امام نووی کی بھی یہی رائے ہے جبکہ دوسرے ائمہ کے یہاں یہ پانچویں درجہ کی تعدیل ہے۔ دراصل اس اختلاف کا منشایہ ہے کہ ائمہ حدیث کے درمیان مراتب جرح وتعدیل میں اختلاف ہے (جیسا کہ اصول حدیث کی کتب سے ممارست رکھنے والے شخص پر واضح ہے) اور راجح قول یہ ہے کہ "مقارب الحدیث" را کے کسرہ اور فتحہ کے ساتھ.. الفاظِ تعدیل میں سے ہے را کے کسرہ کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ان کی حدیث دوسرے رواۃ کی حدیث کے قریب ہے اور را کے فتحہ کی صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ دوسرے رواۃ کی حدیث ان کی حدیث کے قریب ہے۔ اور یہ قول کہ را کے فتحہ کے ساتھ یہ بمعنیٰ "ردی" ہے اور الفاظ جرح میں سے ہے اس کو علامہ عراقی اور علامہ سیوطی نے اپنی اپنی "الفیہ" میں رد کیا ہے)

حدیث میں اضطراب ہے (اس طرح اضطراب ہے کہ) ہشام الدستوائی اور سعید بن ابی عروبہ دونوں قتادہ سے نقل کرتے ہیں (قتادہ پر تو اتفاق ہے) سعید بن ابی عروبہ (قتادہ کے بعد اس روایت کو) قاسم بن عوف الشیبانی کے واسطے سے زید بن ارقم سے نقل کرتے ہیں۔ اور ہشام راوی قتادہ کے بعد بلاواسطہ عن زید بن ارقم نقل کرتا ہے (تو فرق ہو گیا کہ ہشام راوی نے قتادہ کے بعد بلاواسطہ عن زید بن ارقم نقل کیا جبکہ سعید راوی نے قتادہ کے بعد قاسم کے واسطے سے عن زید بن ارقم حدیث نقل کی)۔ اس حدیث کو شعبہ اور معمر نے قتادہ سے نقل کیا اور دونوں کا اتفاق ہے کہ عن النضر بن انس (قتادہ کے بعد راوی نضر بن انس ہے) (پھر شعبہ اور معمر میں تعین صحابی میں اختلاف ہے) شعبہ نے کہا کہ نضر بن انس کے بعد صحابی زید بن ارقم ہیں۔ اور معمر نے کہا کہ نضر بن انس کے بعد ان کے والد انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ (عن ابیہ) ہیں۔ امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ سے اس (اضطراب) کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اس بات کا احتمال موجود ہے کہ قتادہ نے دونوں سے حدیث نقل کی ہو۔

حدیث نمبر۲:

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ بن مالک سے روایت ہے کہ حضور ﷺ جب بیت الخلاء میں داخل ہوتے تو فرماتے اللّٰھم انی اعوذ بک من الخبث و الخبائث (اے اللہ میں آپ سے مذکر شیطان سے بھی پناہ مانگتا ہوں اور مونث شیطان سے بھی پناہ مانگتا ہوں)

قال ابوعیسیٰ : یہ حدیث حسن صحیح ہے

(تشریح) وقدقال مرة أخرى: أعوذ بالله الخ اس کی دو توجیهات هیں:

(۱) میرے استاذ عبدالعزیز نے جب دوسری دفعہ یہ حدیث سنائی تو پہلے والے الفاظ بعینہ ذکر نہیں فرمائے بلکہ مذکورہ بالا الفاظ استعمال کیے۔ چنانچہ روایت بالمعنی علمائے کرام میں شائع اور مشہور ہے اس لیے اس میں کوئی قباحت نہیں۔

(۲) عبدالعزیز نے کبھی اس طرح حدیث سنی ہو اور کبھی دوسری طرح۔

اَلْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ: حدیث شریف میں خُبُثِ جمع ہے خبیث کی جیسا کہ خبائث جمع ہے خبیثہ کی اور خُبُثِ کی آسان تفسیر ''مذکر سرکش جن'' اور خبائث کی آسان تفسیر ''مؤنث سرکش جن'' ہے اگرچہ اس میں دوسرے اقوال بھی ہیں۔[1]

أعوذ بالله: اللہ سے پناہ مانگنے کا مقصد یہ ہے کہ جنات وشیاطین انسان کے ستر کے ساتھ استہزا کرتے اور اس پر مطلع ہوتے ہیں اس لیے ان کے شر سے پناہ مانگی گئی۔

وقال سعيدعن قتادة عن القاسم بن عوف عن زيد:

سند میں موجود اضطراب کی وضاحت اور اس کا حل:

جاننا چاہیے کہ اس روایت میں دو طرح اضطراب ہے: پہلا اضطراب صحابی کے نام میں ہے۔ بعضوں نے صحابی زید بن ارقم

(۱) ایک قول یہ ہے کہ خُبُثِ کا مصداق ''شیاطین'' اور خبائث کا مصداق ''معاصی'' ہیں۔
نیز الخبث کو بسکون الباء بھی ضبط کیا گیا ہے، خطابی نے اس کا انکار کیا ہے لیکن نووی نے خطابی کا تعاقب کیا ہے۔ صاحب بذل المجہود لکھتے ہیں ''اَلْخُبْثِ بسکون الباء'' اچھے افعال کی ضد کو اور اَلْخَبَائِثُ ''افعال مذمومہ'' کو کہتے ہیں)

نقل کیا ہے اور بعض نے انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

دوسرا اضطراب واسطہ میں ہے کہ قاسم کا واسطہ سند میں ہے یا نہیں؟ پس یہاں چار سندوں سے چار روایتیں منقول ہیں۔

(۱) سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن القاسم بن عوف الشيباني عن زيد بن أرقم.

(۲) هشام الدستوائي عن قتادة عن........................ زيد بن أرقم.

(۳) شعبة عن قتادة عن النضربن انس عن زيد بن أرقم.

(۴) معمر عن قتادة عن النضر بن انس عن أنس.

خلاصہ یہ کہ یہاں دو اضطراب ہیں:

پہلا اضطراب سعید اور ھشام کا قتادہ کے بعد والے راوی میں ہے، سعید نے قتادہ کے بعد قاسم کا واسطہ ذکر کر کے زید بن ارقم کو ذکر کیا ہے جبکہ ھشام نے قتادہ کے بعد قاسم کے واسطے کے بغیر زید بن ارقم کو ذکر کیا ہے۔

دوسرا اضطراب یہ ہے کہ شعبہ اور معمر کا قتادہ کے بعد والے راوی میں اختلاف ہے۔ شعبہ نے قتادہ کے بعد نضر بن انس کو ذکر کر کے صحابی زید بن ارقم کو ذکر کیا ہے جبکہ معمر نے قتادہ کے بعد نضر کو ذکر کر کے صحابی حضرت انس کو ذکر کیا ہے۔

رفع اضطراب:

(۱) یہ تو اضطراب کی تقریر ہوئی، امام ترمذی نے جو رفع اضطراب امام بخاری سے نقل کیا ہے اس سے پہلا اضطراب تو ختم ہو جاتا ہے۔ (یحتمل أن یکون قتادة روی عنهما میں ''ھما'' کا مرجع حضرت قطب گنگوہی کے نزدیک قاسم اور زید بن ارقم ہیں۔ لہٰذا روایت قاسم کے واسطے سے بھی ہے اور بلا واسطہ بھی، محمد زکریا مدنی) امام ترمذی نے اضطراب ثانی کو حل نہیں فرمایا کیونکہ اسی ایک اضطراب کے حل سے دوسرا اضطراب بھی حل ہو جاتا ہے۔ دوسرے اضطراب کا حل اس طرح ہوگا کہ اس کو پہلے اضطراب پر قیاس کر لیا جائے (یعنی قتادہ نے نضر کے بعد کبھی حضرت انس کو کبھی حضرت زید بن ارقم کو ذکر کیا ہے تو ہو سکتا ہے کہ نضر نے اپنے والد حضرت انس سے بھی حدیث سنی ہو اور زید بن ارقم سے بھی حدیث سنی ہو، لہٰذا کوئی تعارض نہیں۔ از مترجم)

(۲) دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ امام بخاری کو دوسرے اضطراب کا جواب ہی مستحضر نہ ہو، اس صورت میں ''روی عنهما'' کی ضمیر کا مرجع قاسم اور زید ہیں۔

(۳) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ضمیر کا مرجع زید اور نضر ہوں۔ اس صورت میں امام بخاری نے دونوں اضطراب کا جواب دے دیا ہے۔ اس صورت میں خلاصۂ جواب یہ ہوگا کہ یہ احتمال ہے کہ قتادہ نے زید اور نضر بن انس دونوں سے سنا، پھر اس کے بعد نضر اپنے والد حضرت انس سے بھی روایت کرتے ہیں اور زید بن ارقم سے بھی۔ پس معنی یہ ہوگا کہ قتادہ زید سے قاسم کے واسطے سے نقل کرتے ہیں لیکن وہ روایت کو مرسلاً نقل کرتے ہیں اور ثقہ راوی کا ارسال قابل قبول ہے جب تک کہ وہ مدلس نہ ہو۔

پس معنی یہ ہوا کہ قتادہ اس حدیث کو زید اور نضر دونوں سے نقل کرتے ہیں چاہے ان کی روایت زید سے قاسم کے واسطے سے ہو یا

قاسم کے واسطے کے بغیر اور چاہے ان کی روایت میں نضر کے بعد صحابی نضر بن انس کے والد حضرت انس ہوں یا زید[1] بن ارقم ہوں (اس طرح دونوں اضطراب حل ہو جاتے ہیں) واللہ تعالیٰ أعلم.

دفع اضطراب کے طریقے:

پھر کبھی تو اضطراب اس طرح ختم ہوتا ہے کہ کسی ایک حدیث کا راوی دوسری حدیث کے راوی کے مقابلے میں زیادہ احفظ ہوتا ہے یا ان سندوں میں سے کسی ایک سند میں راوی اور اس کے شیخ کی ملاقات ثابت ہو جائے۔ جیسا کہ امام بخاریؒ اور ان کے متبعین کا مذھب ہے یا امکانِ لقا ثابت ہو جائے جیسا کہ امام مسلم اور ان کے تلامذہ کی رائے ہے یا[2] دو روایتوں میں سے کسی ایک روایت کے

---

(۱) حضرت شیخ کی حل اضطراب میں منفرد تقریر:

جاننا چاہیے کہ شراح حدیث اور مشائخ کرام نے تقریر اضطراب اور امام بخاری کے کلام سے دفعِ اضطراب میں کئی قول ذکر کیے ہیں۔ میرے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ یہاں اضطراب تین طرح ہیں:

۱- قتادہ اور صحابی کے درمیان واسطہ ہے یا نہیں؟ ۲- صحابی کی تعیین میں اضطراب کہ صحابی کون ہیں؟ ۳- واسطہ کی تعیین میں اضطراب ہے کہ واسطہ قاسم کا ہے یا نضر کا؟

امام بخاری نے ان تین اضطرابات میں سے کون سے اضطراب کو حل کیا ہے تو امام بخاریؒ کے کلام میں یہ احتمال ہے کہ ان تین اضطرابات میں سے ہر ایک احتمال پر اس کو محمول کیا جائے جیسا کہ حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ اگر چہ بعض صورتیں دوسرے کے مقابلے میں اقرب الی القبول ہیں۔

اور میرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ اضطراب ثالث کے دفع پر امام بخاری کے کلام کو محمول کیا جائے کیونکہ پہلے دو اضطراب ایسے نہیں کہ ان کے دفع کیلئے جواب کی ضرورت ہو کیونکہ (پہلے اضطراب میں) قتادہ عن زید والی روایت مرسل ہے اور اس کا مرسل ہونا بالکل ظاہر ہے جیسا کہ کتب رجال حدیث سے ممارست رکھنے والے خوب جانتے ہیں کہ قتادہ کی اکثر روایات صحابہ سے مرسل ہی ہوتی ہیں۔

حافظ نے ''تہذیب'' میں صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت ذکر کی ہے جن سے قتادہ نے روایت کو مرسلاً ذکر کیا ہے نیز حاکمؒ ''علوم الحدیث'' میں لکھتے ہیں:

''قتادہ کا حضرت انس کے علاوہ کسی صحابی سے سماع ثابت نہیں۔'' ابن ابی حاتم نے امام احمدؒ سے اسی طرح نقل کیا ہے۔

قلت: قتادہ کی روایات زید بن ارقم سے خاص کر مرسل ہی ہیں کیونکہ قتادہ کی ولادت ۶۱ھ میں ہے اور زید بن ارقم کی وفات میں اختلاف ہے اور ۶۵ھ سے ۶۸ھ تک وفات کے سن نقل کیے گئے ہیں اسی وجہ سے محمد اشبیلی حدیثِ باب سے متعلق لکھتے ہیں (جیسا کہ علامہ عینی نے ان سے نقل کیا ہے:) ''اس حدیث کی سند میں اختلاف ہے لیکن ثقہ راوی نے اس حدیث کی مسند روایت نقل کی ہے۔ انتھی''

اس سے معلوم ہوا کہ جس راوی نے واسطہ ساقط کیا ہے اس کی روایت مرسل ہے۔ اسی وجہ سے اس پہلے اضطراب کے دفعِ اضطراب کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

اسی طرح تعیین صحابی کے بارے میں جو اضطراب ہے اس کا جواب بھی بالکل واضح تھا کیونکہ امام بیہقی نے امام احمد سے نقل کیا ہے: معمر عن قتادہ عن نضر بن انس عن انس وہم ہے۔''

پس صرف تیسرا احتمال بچا، امام بخاریؒ نے اس تیسرے اضطراب کو اس طرح دفع کیا کہ قتادہ نے قاسم اور نضر دونوں سے سنا ہوگا اس کی تائید علامہ عینی کے اس کلام سے ہوتی ہے: ''امام ترمذی نے امام بخاری سے اس اضطراب کے بارے میں پوچھا تو امام بخاری نے فرمایا: ''شاید قتادہ نے قاسم اور نضر دونوں سے سنا ہوگا۔''

اور امام بیہقی نے نقل کیا ہے: ''امام ترمذی کہتے ہیں: میں نے امام بخاری سے پوچھا: کون سی روایت آپ کے نزدیک زیادہ اصح ہے؟ تو امام بخاری نے فرمایا: شاید قتادہ نے دونوں کے واسطے سے زید بن ارقم سے سنا ہو۔ انتھی

(۲) علامہ سیوطیؒ ''تدریب'' میں لکھتے ہیں: ''اگر کسی ایک روایت کو راوی کے حفظ کی وجہ سے یا مروی عنہ کے ساتھ زیادہ عرصہ رہنے کی وجہ سے یا اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے ترجیح دی جائے تو راجح روایت کا اعتبار ہوگا اور حدیث مضطرب نہیں رہے گی۔

راوی کثیر ہوں (تو وہ راجح ہوگی اور دوسری مرجوح ہوگی)

باب مایقول اذاخرج من الخلاء

باب ہے اس بیان میں کہ بیت الخلاء سے نکلتے وقت کونسی دعا پڑھے

حَدَّثَنَامحمد بن اسماعیل حَدَّثَنَامالک بن اسماعیل عن اسرائیل بن یونس عن یوسف بْن اَبی بُرْدَةَ عن ابیه عن عائشة رضی اللّٰه عنها قالت: کَانَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اذا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ قَالَ: غُفْرَانَکَ.

قال ابو عیسی: هذا حدیث حسن غریب لانعرفه اِلَّا مِنْ حَدِیْثِ اسرائیل عن یوسف بنِ ابی بردة. وابو بردةَ بنُ ابی موسی اسمه: عَامِرُ بن عبدِ اللّٰه بن قَیْسِ الْاَ شْعَرِیُّ. وَلَایُعْرَفُ فِی هٰذَا الْبَابِ اِلَّا حَدِیث عَائِشَةَ رضی اللّٰه عنها عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم.

ترجمہ :۔حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ حضورﷺ جب بیت الخلاء سے باہر تشریف لاتے تو فرماتے (غفرانک) اے اللہ! میں تجھ سے معافی طلب کرتا ہوں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن غریب ہے۔اس حدیث کو ہم صرف اسرائیل عن یوسف بن ابی بردۃ ہی کی سند سے پہچانتے ہیں اور ابو بردہ بن ابی موسیٰ کا نام عامر بن عبداللہ بن قیس الاشعری ہے (اور) اس باب میں حضرت عائشہؓ کے علاوہ کسی صحابی سے حدیث نہیں پہچانی جاتی (از مترجم: امام ترمذیؒ کا یہ کہنا کہ اس باب میں حضرت عائشہ کے علاوہ کسی صحابی سے حدیث نہیں ملتی تو یہ ان کا تسامح ہے کیونکہ اس کے علاوہ بھی اس باب میں روایات موجود ہیں) (لیکن علامہ سیوطیؒ نے اس کی توجیہہ یوں فرمائی کہ امام ترمذی کی مراد یہ ہے کہ حضرت عائشہ کے علاوہ کسی صحابی سے سندِ قوی کے ساتھ روایت موجود نہیں ہے۔وفیہ مافیہ)

(تشریح):۔غفرانک:

آپﷺ کے استغفار طلب کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ کچھ وقت کے لئے آپﷺ کا ذکرِ لسانی منقطع ہوجاتا تھا اگرچہ [1] یہ فعل ہمارے اعتبار سے ایسا نہیں جو ایسا باعثِ نقص وگناہ ہو کہ اس سے معافی مانگی جائے کیونکہ دل کا اللہ تعالیٰ کے ذکر میں مشغول ہونا بھی عبادت ہے اگرچہ اس کی حقیقت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔

ہاں! جب اس فعل کی نسبت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کی طرف کی جائے تو آپ کی ذات بابرکات کے اعتبار سے یہ

---

(۱) علامہ ابن العربی فرماتے ہیں: ''غفرانک مصدر ہے الغفر والمغفرۃ کی طرح اس کی مثال سبحانک ہے اور یہ منصوب اس لیے ہے کہ اس سے پہلے فعل مقدر ہے یعنی اَطلب غفرانک.

اس موقع پر طلب مغفرت کے متعلق دو احتمال ہیں:

۱۔آپﷺ سے اس وقت اللہ کا ذکر چھوٹ گیا تھا اس لیے مغفرت کا سوال کیا۔

اس پر اشکال ہوسکتا ہے کہ یہ ترکِ ذکر، اللہ تعالیٰ کے حکم ہی کی وجہ سے تو ہے لہٰذا ایسے فعل سے جو خود مامور من اللہ ہو معافی مانگنے کا کیا مطلب؟

جواب یہ ہے کہ ترک ذکر اللہ کے حکم کی وجہ سے ہے لیکن نفس انسانی اس کا سبب بنا ہے کیونکہ وہ بیت الخلاء جانے کا محتاج ہے۔(مابقیہ اگلے صفحے پر)

گناہ اور نقص شمار ہوگا کیونکہ ذکر قلبی پر اس شخصیت کیلئے اکتفا کرنا جو کہ ذکر لسانی اور قلبی دونوں پر مداوت کرتا ہو، باعثِ نقص ہے۔

(۲) یہ وجہ بھی ہوسکتی ہے کہ اس وقت میں اپنی حاجت کو پورا کرنے والا شخص جب غور کرے کہ اس کے بدن سے کیسی گندگی خارج ہورہی ہے تو وہ اس کے ذریعے اپنی باطنی اور دل کی گندگیوں پر مطلع ہوجائے گا کہ دل کس طرح نفسانی گندگی اور شہوانی نجاستوں کو اپنے اندر لیے ہوئے ہیں؟ پس اس وجہ سے آپ ﷺ نے اس فعل کے بعد استغفار فرمایا۔

(۳) یہ وجہ بھی ہوسکتی ہے کہ آدمی جب اس نجاست کے خروج پر غور کرے (کہ کس طرح بے اختیار یہ نجاست خارج ہوتی ہے؟) اور وہ اس کی طرف مجبور بھی ہے تو وہ اس کے ذریعے گناہوں کے صادر ہونے پر متنبہ ہوجائے گا کہ بہت سے گناہ میرے علم کے بغیر لاپرواہی کی زیادتی اور بے خیالی میں صادر ہوتے رہتے ہیں۔

(۴) یہ احتمال بھی ہوسکتا ہے کہ جب غذا ایک تھوڑے سے وقت میں اس گندی کیفیت کی طرف منتقل ہوگئی، حالانکہ وقت ابھی معمولی ہی گزرا ہے تو اس کے ذریعے انسان کو تنبیہ ہوجاتی ہے اس کی گندگیوں کی طرف کہ وہ کس طرح نجاستوں کے اندر گھرا ہوا ہے۔ یہاں تک کہ خود انسان کا اپنا وجود کتنی نجاستوں اور گندگیوں میں گھرا ہوا ہے اس وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے استغفار فرمایا۔ بہرحال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل تعلیمِ امت کیلئے تھا۔ واللہ تعالیٰ اَعلم

إلا من حديث اسرائيل:

یعنی یوسف راوی سے اسرائیل، روایت کو نقل کرنے میں متفرد ہیں۔ لہٰذا اگر ان کے ساتھ دوسرا راوی بھی ہو تو حدیث غریب نہیں رہے گی۔

امام ترمذی نے "ابو بردہ بن اَبی موسیٰ الخ سے راوی کے نام کی طرف قصداً اور اس کے باپ دادا کے نام کی طرف تبعاً اشارہ کیا ہے کیونکہ یہ جملہ اپنے اندر نیا فائدہ[1] لیے ہوئے ہیں۔

(گذشتہ صفحے کا مابقیہ) اگر اس پر اشکال ہو کہ انسان تو کھانے پینے کا مامور ہے جس کی وجہ سے وہ بیت الخلاء جانے کی طرف مجبور ہے (تو بیت الخلاء جانا بھی تبعاً مامور ہوا یا مامور کے متممات میں سے ہوا۔ از مترجم)؟

جواب یہ دیا جائے گا کہ انسان کھانے پینے پر مامور ہے جو کہ قضائے حاجت کی طرف مفضی ہے اور اس وقت کا ذکر سے خالی ہونا اللہ کے ہاں مقدر ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے ہر اس فعل کو جس کا وہ مباشر ہوتا ہے اور جو لوازمِ بشریت میں سے ہے ان کو بندوں کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ بہرحال اس مقام کو عقل مند سمجھدار ہی سمجھ سکتا ہے۔

۲۔ دوسرا احتمال جو زیادہ مشہور بھی ہے یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس عظیم نعمت کے شکرانہ ادا نہ کرسکنے کی بنا پر مغفرت طلب فرمائی کہ اللہ تعالیٰ نے کس طرح ہمارے لیے غذا کو آسانی سے مہیا فرمایا اور نفع مندشے کو جسم میں باقی رکھا اور زائد گندگی کو آسانی سے نکال دیا۔ انتھیٰ

۳۔ قلتُ: یہ بھی احتمال ہے کہ مغفرت اس لیے طلب فرمائی کہ اس حالت میں بھی ذکر قلبی جاری اور اللہ تعالیٰ کی ذات کا استحضار حاصل تھا (حالانکہ اس حالت میں ذکر اور ذاتِ باری تعالیٰ کا استحضار طبیعت میں شرم کا باعث ہوتا ہے۔ از مترجم) فتامل

(۱) سندِ حدیث میں راوی کے نام کی تصحیح: اور یہ بات مخفی نہیں کہ ابتدائے سند کے اندر کچھ تحریف واقع ہوگئی ہے کیونکہ راویوں میں سے کوئی راوی ایسا نہیں جس کا نام محمد بن حمید بن اسماعیل ہو اور مصری نسخے میں جو عبارت (حدثنا محمد بن اسماعیل حدثنا حمید حدثنا مالک بن اسماعیل) آئی ہے یہ بھی خلاف ظاہر ہے پس راجح قول یہ ہے کہ محمد بن اسماعیل سے مراد امام بخاری ہیں اور لفظ حمید زائد ہے۔ (مابقیہ اگلے صفحے پر)

باب فی النهی عن استقبال القبلة بغائط او بول

باب ہے بول و براز کے وقت قبلہ رخ ہونے کی ممانعت کے بیان میں

☆ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عبد الرحمن الْمَخْزُومِيُّ حَدَّثَنَا سفيان بن عُيَيْنَةَ عن الزهرى عَنْ عطاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ اَبِي اَيُّوبَ الْاَنْصَارِيِّ قَالَ: قَالَ رسول الله صلى الله عليه وسلم: اِذَا اَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَلَا بَوْلٍ، وَلَا تَسْتَدْبِرُ وهَا، وَلٰكِنْ شَرِّ قُوا اَوْ غَرِّ بُوا، فقال اَبُو اَيُّوبَ: فَقَدِمْنَا الشَّامَ فَوَجَدْنَا مَرَاحِيضَ قَدْ بُنِيَتْ مُسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةِ فَنَنْحَرِفُ عَنْهَا وَنَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ. قال ابو عيسى: وَفِي الْبَابِ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ الْحٰرِثِ بْنِ جَزْءٍ الزُّبَيْدِيِّ، وَمَعْقِلِ بْنِ اَبِي الْهَيْثَمِ، وَيُقَالُ مَعْقِلُ بْنُ اَبِي مَعْقِلٍ، وَاَبِي اُمَامَةَ، وَاَبِي هُرَيْرَةَ، وَسَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ.

قال ابو عيسى: حَدِيثُ اَبِي اَيُّوبَ اَحْسَنُ شَيْءٍ فِي هٰذَا الْبَابِ وَاَصَحُّ. وابُو اَيُّوبَ اسمه خالد بن زيد. والزُّهْرِيُّ اسْمُهُ محمد بن مُسْلم بنِ عُبَيْدِاللّٰهِ بنِ شِهَابِ الزُّهْرِيُّ و كنيته اَبُو بَكْرٍ.

قَالَ اَبُوالْوَلِيدِ الْمَكِّيُّ: قَالَ اَبُو عبدِ الله محمد بن ادريس الشافِعِيُّ: اِنَّمَا مَعْنَى قولِ النبى صلى اللّٰه عليهِ وسلم لَاتَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ ولاَ بِبَوْلٍ وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا: اِنَّمَا هٰذَا فِي الْفَيَافِي، وَاَمَّا فِي الْكُنُفِ الْمبنية لَهُ رُخْصَةٌ فِي ان يَسْتَقْبِلَهَا وهٰكَذَا قَالَ اِسْحٰقُ بن ابراهيم وَقَالَ اَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ رحمه الله: اِنَّمَا الرُّخْصَةُ مِنَ النبى صلى الله عليه وسلم فى اسْتِدْبَارِ الْقِبْلَةِ بِغَائِطٍ اَوْ بَوْلٍ، فَاَمَّا اسْتِقْبَالُ الْقِبْلَةِ فَلَا يَسْتَقْبِلُهَا كَاَنَّهُ لَمْ يَرَفِي الصَّحْرَاءِ وَلَافِي الْكَنِيفِ اَنْ يَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ.

حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم قضائے حاجت کے لیے جاؤ تو نہ قبلہ کی طرف منہ کرو اور نہ اس کی طرف پیٹھ کرو لیکن مشرق اور مغرب کی طرف رخ کرلو۔ ابوایوب کہتے ہیں کہ ہم ملکِ شام گئے تو ہم نے وہاں پر بیت الخلاء کو دیکھا جو قبلہ رخ بنائے گئے تھے۔ پس ہم ان سے پھر جاتے تھے (یعنی ہم ان میں قضائے حاجت نہیں کرتے تھے) اور ہم اللہ سے معافی مانگتے تھے۔

وفی الباب: باب میں عبداللہ بن الحارث اور معقل بن ابی الہیثم سے اور ابوامامہ، ابوہریرہ اور سہل بن حنیف سے روایات ہیں۔ معقل بن ابی ہیثم کو معقل بن ابی معقل بھی کہا جاتا ہے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابوایوب کی حدیث اس باب میں سب سے احسن اور سب سے اصح ہے اور ابوایوب کا نام خالد بن زید ہے اور زہری کا نام محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن شہاب زہری ہے اور ان کی کنیت ابوبکر ہے (۱۲۴ ہجری میں ان کی وفات ہے۔ از مترجم)

(گذشتہ صفحے کا بقیہ) اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شیخ عثمان وھبی "الدر الغالی" میں حضرت عائشہ سے روایت باب ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "اسی طرح امام بخاری نے "الأدب المفرد" میں نقل کیا ہے اور ان سے امام ترمذی نے روایت کی ہے۔
ابن سید الناس کو وہم ہوگیا ہے کہ انہوں نے کہہ دیا ہے کہ یہ ابواسماعیل الترمذی ہیں۔ انتھیٰ)

قال ابوالولید: ابوالولید المکی کہتے ہیں کہ ابوعبداللہ الشافعی نے فرمایا کہ حضور ﷺ کا یہ قول کہ پیشاب یا پاخانہ کرتے وقت قبلہ کی طرف رخ اور پیٹھ نہ کرو۔ یہ صرف صحرا کے متعلق ہے ہاں ایسے بیت الخلاء میں جو قضائے حاجت کے لیے تیار کیے جاتے ہیں اس آدمی کے لیے رخصت ہے کہ قبلہ کی طرف رخ کرلے یہی امام اسحٰقؒ کا قول ہے اور امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے صرف بیت الخلاء میں پیشاب پاخانہ کرتے ہوئے قبلہ کی طرف پیٹھ کرنے کی اجازت دی ہے اور بیت الخلاء میں قبلہ کی طرف رخ کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ گویا کہ امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں صحرا میں ہو یا آبادی میں قبلہ کی طرف مطلقاً رخ کرنا (قضائے حاجت کے وقت) منع ہے۔

﴿تشریح﴾

إذا أتيتم الغائط:

چونکہ ستر کھولنے کی حالت ایک بُری ہیئت اور شرم وحیا والی حالت ہے تو ایسی حالت میں قبلہ کا استقبال واستدبار ممنوع قرار دے دیا گیا ہے تاکہ بیت اللہ کی طرف کسی قبیح شی کا رخ نہ کیا جائے۔ اسی طرح جماع اور پیشاب کرتے وقت بھی بیت اللہ کیطرف رخ کرنا ممنوع ہے۔ اگرچہ بیت اللہ کی طرف پیٹھ کرنے کی صورت کسی قبیح چیز کا رخ نہیں ہو رہا لیکن اس میں بے ادبی ضرور ہے اس لیے اس سے بھی منع کر دیا گیا ہے۔

استقبال واستدبار کے مسئلے میں اختلاف کی اصولی وجہ:

علما کا اس میں اختلاف ہے کہ یہ نہی مطلق ہے یا مقید؟ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ نہی عام ہے، لہٰذا استقبال واستدبار مطلقاً جائز نہیں، نہ آبادی میں نہ صحرا میں۔

امام صاحب کا یہ فرمانا ان کے ایک اصول پر مبنی ہے اور وہ یہ کہ شریعت کے تمام احکام کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے شاذ ونادر جہاں ہمیں مسئلے کی علت معلوم نہ ہو تو وہ الگ بات ہے۔ اگرچہ نفس الامر میں ان کی بھی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے، پس استقبال واستدبار قبلہ کی ممانعت ایسی علت پر مبنی ہے جو آبادی اور صحرا دونوں کو شامل ہے۔

حنفیہ نے ان احادیث کے جو ان کے مذہب کے خلاف ہیں متعدد جوابات دیئے ہیں جن کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آرہی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی اس نہی کو معلول بالعلۃ قرار دیا ہے جیسا کہ احناف نے قرار دیا ہے، البتہ فرق یہ ہے کہ شافعیہ کہتے ہیں کہ استقبال واستدبار دونوں حکم میں برابر ہیں لیکن جب خود آپ ﷺ نے اپنے فعل سے استقبال کی اجازت دے دی تو استدبار بھی خود اس کی بنا پر لامحالہ جائز ہوگا کیونکہ دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ لہٰذا انہوں نے روایت حدیث میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ نہی والی احادیث کو صحرا پر محمول کیا ہے اور اجازت والی احادیث کو آبادی پر اور یہ ان کے اس اصول پر مبنی ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے لیکن حنفیہ اس اصول کے قائل نہیں اس لیے انہوں نے مطلق حکم کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اس مسئلہ میں حکم کو غیر کی طرف متعدی نہیں کرتے، بلکہ انہوں نے استدبار قبلہ والی قولی حدیث کو عموم

نہی سے مستثنیٰ قرار دیا ہے (کیونکہ فعلی طور پر استدبار ثابت ہے) باقی تمام صورتوں کو انہوں نے تحت النہی باقی رکھا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب احکام میں اصل یہ ہے کہ وہ معلول بالعلۃ ہوں لہٰذا یہاں نہی والی روایت کی علت بھی ضرور کوئی نہ کوئی ہوگی۔ لہٰذا ہم نے علت کے پیش نظر استقبال واستدبار، صحرا اور آبادی سب میں منع کرنے کا حکم لگایا۔ ایسا ہی امام شافعی رحمہ اللہ نے کیا لیکن انہوں نے مطلق حکم کو مقید کر دیا۔ پس آبادی کو نہی والی حدیث کے حکم سے نکال دیا۔ حنفیہ اور شافعیہ میں سے ہر ایک اپنے مذہب کے مخالف احادیث کے جوابات دینے پر مجبور ہے۔

امام احمد[1] رحمہ اللہ نے اپنے اصول (احکام میں علت نہیں نکالی جاتی) کے پیش نظر صرف ایک صورت کا استثناء کیا اور یہ بات خوب واضح ہے کہ ابو ایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے مذہب حنفی کے موافق ہے کیونکہ انہوں نے ملک شام میں بیت الخلاء میں استقبال کئے جانے پر استغفار طلب کی، اگر نہی والی حدیث ان کے نزدیک صحرا اور آبادی کو عام نہ ہوتی تو وہ اس طرح نہ کرتے۔

ابو ایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے استغفار کرنے کی وجہ: ان کے استغفار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بیت الخلاء میں لاعلمی میں قبلہ رخ بیٹھ گئے تھے کہ اچانک تنبیہ ہوا اور یہ استغفار دل سے کیا تھا کیونکہ زبان سے بات کرنے کی وہ جگہ نہیں یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ بیت الخلاء میں دل سے استغفار کیا ہو اور بیت الخلاء سے باہر نکل کر زبان سے استغفار فرمایا ہو۔

باب ماجاء من الرخصة في ذلك

باب ہے اس میں رخصت کے بیان میں

☆حدثنا محمد بن بَشَّارٍ ومحمد بن الْمُثنّٰى قالا حَدَّثَنَا وَهْبُ بن جَرِيرٍ حَدَّثَنَا اَبِى عَنْ محمد بنِ اِسحٰق عن ابَانَ بنِ صَالِحٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عن جابِرِ بنِ عبدِ اللّٰه قال: نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِبَوْلٍ، فَرَاَيْتُهُ قَبْلَ اَنْ يُقْبَضَ بِعَامٍ يَسْتَقْبِلُهَا.

وَفِى الْبَابِ عَنْ اَبِى قَتَادَةَ وَعَائِشَةَ وَعَمَّارِ ابن يَاسِرٍ.

---

(۱) (قلت: اس مسئلہ میں امام احمدؒ سے مختلف روایتیں منقول ہیں جیسا کہ اوجز میں بھی اس کی تفصیل ہے:

۱۔ استقبال مطلقاً جائز نہیں، نہ صحرا میں نہ آبادی میں اور استدبار دونوں میں جائز ہے۔

۲۔ نہی تنزیہی ہے۔

۳۔ استقبال واستدبار دو شرطوں کے ساتھ حرام ہیں: ایک شرط یہ ہے کہ صحرا ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ بلا حائل ہو، البتہ حائل میں دامن کو لٹکانا، سواری سے سترہ حاصل کرنا، اسی طرح پہاڑ کی اوٹ یہ سب داخل ہیں کمافی نیل المآرب۔

اور "الروض المربع" میں ہے کہ استقبال واستدبار صحرا میں حرام ہے اور جہت قبلہ سے منہ موڑنا کافی ہے، اسی طرح حائل اگر پالان کی لکڑی کے بقدر ہو تو وہ بھی کافی ہے انتھیٰ یہ روایت حنابلہ کی فروع میں اختیار کی گئی ہے۔

۴۔ چوتھی روایت حنفیہ کی طرح مطلقاً ممانعت کی ہے۔ علامہ ابن القیم نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ امام ترمذی نے جس روایت کو ذکر کیا ہے وہ حنابلہ کی پہلی روایت ہے۔

حضرت گنگوہی نے جس روایت کو ذکر کیا ہے شاید وہ بھی حنابلہ کی کوئی روایت ہے کیونکہ حنابلہ کی اس مسئلہ میں کثیر روایتیں موجود ہیں)

قال ابو عیسی: حَدِیثُ جَابِرٍفِی ھٰذا البَابِ حدیث حسن غَرِیبٌ.

وَقَدْ رَوَی ھذا الحدِیثَ ابْنُ لَھِیعَةَ عن ابِی الزُّبَیْرِ عَنْ جَابِرٍ عَنْ ابِی قَتَادَةَ:اَنَّهُ رَاَی النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّم یَبُولُ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ. اخبرنا بذالک قتیبة قال اخبرنا ابن لھیعة.

وحدیث جابرٍعن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم اَصَحُّ مِنْ حَدِیثِ ابن لھیعة.

وابنُ لھیعة ضَعِیفٌ عندَ اھل الحدیث. ضَعَّفَهُ یحیی بنُ سعِیدٍ القَطَّانُ وَغیرہُ مِنْ قِبَلِ حِفْظِهِ.

☆حدثنا ھَنَّادٌ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ بن سلیمان عَنْ عُبَیْد اللّٰه بن عمر عن محمد بن یحیی بْنِ حَبَّانَ عن عَمِّهٖ وَاسِعِ بْنِ حَبَّانَ عنِ ابن عُمَرَ قَالَ: رَقِیتُ یَوماً عَلَی بَیْتِ حَفْصَةَ، فَرَاَیْتُ النَّبِی صَلَّی عَلَیْه وَسَلَّمَ عَلَی حَاجَتِهٖ مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ مُسْتَدْبِرَ الْکَعْبَةِ.

قال ابوعیسی:ھٰذَا حَدِیثٌ حَسَن صَحِیحٌ.

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالی عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ہمیں قبلہ کی طرف منہ کر کے پیشاب کرنے سے منع فرمایا (جابر بن عبداللہ کہتے ہیں) میں نے حضور ﷺ کو وفات سے ایک سال پہلے دیکھا قبلہ کی طرف رخ کرتے ہوئے قضائے حاجت فرمارہے ہیں۔

وفی الباب: باب میں ابوقتادہؓ اور عائشہؓ اور عمارؓ سے روایات ہیں

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ جابر رضی اللہ تعالی عنہ کی حدیث اس باب میں حدیث حسن غریب ہے اور یہ حدیث ابن لھیعہ نے عن ابی الزبیر عن جابر عن ابی قتادۃ کی سند سے نقل کی ہے کہ ابوقتادہ نے حضور ﷺ کو قبلہ رخ پیشاب کرتے ہو۔ دیکھا ۔امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ قتیبہ استاد نے اپنی سند اخبرنا ابن لھیعہ کے ساتھ سنائی لیکن یہ جابرؓ کی حدیث حضور ﷺ سے یہ ابن لھیعہ کی حدیث سے زیادہ اصح ہے۔ ابن لھیعہ محدثین کے یہاں ضعیف ہے۔ یحیٰی بن سعید بن قطان وغیرہ نے ابن لھیعہ کو ضعیف قرار دیا حافظہ کی جہت سے۔

حدیث نمبر۲: ابن عمر رضی اللہ تعالی عنہما سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں ایک دن حضرت حفصہؓ کے گھر میں چڑھا تو میں نے حضور ﷺ کو قضائے حاجت کرتے ہوئے دیکھا۔ ملک شام کی طرف آپ کا رخ تھا اور کعبہ کی طرف آپ کی پیٹھ تھی۔ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

تشریح

فرایت قبل أن یقبض بعام: یہ حدیث گزشتہ نہی والی حدیث کے معارض ہے۔ (دفع تعارض کیلئے متعدد جواب دیے جاسکتے ہیں)

مذہب حنفی کے معارض احادیث کی توجیہات:

(۱) قولی حدیث کو فعلی حدیث پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ فعلی حدیث میں خصوصیت کا احتمال موجود ہے۔

(۲) یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کعبہ شریف آپ ﷺ کے سامنے ہو اور آپ نے اس کی طرف سے رخ پھیر لیا ہو، حضرت ابن عمر کو اس پر

تنبیہ نہ ہوئی[1] تو انہوں نے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مستقبل قبلہ سمجھ لیا ہو جیسا کہ مکی کیلئے نماز میں عین قبلہ کی طرف رخ کرنا ضروری ہے اور غیر مکی کیلئے جہت قبلہ کی طرف رخ کرنا کافی ہے اسی طرح استقبال واستدبار کی ممانعت کا حکم ہے (کہ مکی کیلئے عضو مخصوص قبلہ رخ کرنا منع ہے اور غیر مکی کیلئے جہت قبلہ کی طرف رخ کرنا منع ہے) البتہ عین کعبہ پر مطلع ہونا ہمارے لیے مشکل ہے اس لیے ہمیں نماز میں جہت کعبہ کے استقبال کا حکم دیا گیا اور اسی طرح بیت الخلاء میں جہت کعبہ کے استقبال واستدبار سے منع کیا گیا جب یہ تسلیم کرلیا جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت کعبہ کو دیکھ رہے تھے۔[2] تو اس حالت میں جہت کعبہ کی طرف رخ ناجائز نہیں ہوا کیونکہ عین کعبہ کی طرف رخ نہیں ہوا جو کہ نہی سے مقصود ہے۔

(۳) یہ جواب بھی ہوسکتا ہے کہ اس حالت میں استقبال واستدبار کی ممانعت کی علت کعبہ شریف کی بے ادبی سے احتراز ہے جبکہ آپ ﷺ کے تمام اعضا، تمام مخلوق میں اشرف ترین ہیں۔ لہٰذا کعبہ کی طرف آپ ﷺ کے رخ کرنے میں بے ادبی نہیں۔

اس توجیہ کا مآل بھی وہی توجیہ ہے کہ یہ آپ ﷺ کی خصوصیت ہے۔

(۴) ایک جواب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپ ﷺ کا کعبہ کی طرف رخ کرنا عذر کی وجہ سے ہو، مثلاً ستر حاصل کرنے کیلئے یا اور کوئی وجہ ہو۔ پس یہ روایت نہی والی حدیث کے معارض نہیں ہوسکتی۔ جیسا کہ "بول قائما والی حدیث" جو عنقریب آرہی ہے، عذر پر مبنی ہے۔ وہ بھی عموم نہی کے معارض نہیں ہوگی۔ واللہ أعلم بالصواب

رقیت یوما علی بیت حفصة:

"علی بیت حفصه" اور دیگر الفاظ حدیث میں تطبیق:

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بعض روایات میں گھر کی نسبت اپنی طرف اور بعض میں اپنی بہن حفصہؓ کی طرف اور بعض روایات میں حضور ﷺ کی طرف کی ہے لیکن ان میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ مقصود ایک ہی ہے، عنوان اور تعبیر کا فرق ہے کیونکہ ان تین حضرات میں سے ہر ایک کا گھر سے تعلق ہے۔ لہٰذا ہر ایک کی طرف گھر کی نسبت ہوسکتی ہے۔[3]

یہ روایت شوافع اور حنابلہ کے مذہب کے مخالف ہے کیونکہ یہاں حدیث میں استقبال قبلہ ثابت ہوتا ہے اور یہاں معروف بنے

---

(۱) یا عضو خاص کو قبلہ کی جہت سے ہٹالیا ہو۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: "شافعیہ نے یہ تصریح کی ہے کہ اگر قضائے حاجت کرنے والے کا سینہ قبلہ رخ ہو اور وہ اپنے عضو مخصوص کو قبلہ سے پھیر لے اور پیشاب کرے تو مکروہ نہیں اس کے برعکس اگر اس کا رخ تو قبلے کی طرف نہ ہو لیکن عضو مخصوص کا رخ قبلے کی طرف ہو تو یہ مکروہ ہے۔ پس معلوم ہوا کہ عضو مخصوص کے ساتھ قبلہ رخ ہونے کا اعتبار ہے اور امام محمد کی "جامع الصغیر" سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ بیت الخلاء میں عضو مخصوص کو قبلہ رخ کرنا منع ہے۔

(۲) یعنی بطریق کشف دیکھ رہے تھے جیسا کہ آپ ﷺ کے سامنے نجاشی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جنازہ منکشف کردیا گیا تھا جب آپ ان پر نماز جنازہ پڑھا رہے تھے، اور جیسا کہ جنت وجہنم نماز کسوف میں آپ ﷺ پر منکشف کردی گئیں تھیں۔

(۳) حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہ "بذل" میں تحریر فرماتے ہیں: ان میں تطبیق یہ ہوسکتی ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اپنی طرف گھر کی نسبت مجازاً تھی کیونکہ وہ ان کی بہن کا گھر تھا یا اس لیے منسوب کیا کہ انجام کار یہ گھر انہیں کا ہوگا کیونکہ وہ حضرت حفصہ کے دوسرے بھائیوں کے مقابلے میں حقیقی اور عینی بھائی تھے اور ان کے علاوہ حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا اور کوئی وارث بھی نہ تھا جو ان کیلئے حاجب بنتا، اور حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی طرف نسبت اس لیے کی کہ یہ وہ گھر تھا جو آپ ﷺ نے حضرت حفصہ کو عطا فرمایا تھا۔ اس کی تفصیل حافظ نے "فتح الباری" میں کی ہے۔

ہوئے بیت الخلاء بھی نہ تھے ورنہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور ﷺ کو اس حال میں کیسے دیکھتے۔ہاں! امام شافعی یہ تاویل کرسکتے ہیں کہ آپ ﷺ ایک اونچی جگہ کی اوٹ کو قبلہ کی جانب سے سترہ بنائے ہوئے تھے اور یہ بھی ایک طرح سے بیت الخلاء ہی ہے۔اگرچہ جس جانب سے حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما چڑھے تھے وہاں کوئی اوٹ نہ تھی لیکن اس کا جواب گزر چکا ہے۔

احناف یہ جواب بھی دیتے ہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے آپ ﷺ کو غور وخوض سے نہیں دیکھا تھا اور نہ اس فعل کی تصدیق وتحقیق کی تھی کیونکہ اس حالت میں تو ایک سرسری نظر ہی ڈالی جاسکتی ہے جو زیادہ دیر بھی نہیں ہوا کرتی کہ جس کی بنا پر واقعہ کی حقیقت مکمل طور پر واضح ہوسکے۔

نیز یہ جواب بھی ہوسکتا ہے کہ اس واقعہ میں آپ ﷺ نے قضائے حاجت ہی ایسی جگہ فرمائی تھی جو چاردیواری کے اندر تھی تاکہ فضا میں آپ ﷺ کا برہنہ ہونا لازم نہ آئے کیونکہ اس کی تو ممانعت ہے۔

اس توجیہ کے مطابق شافعیہ وحنابلہ کے مذہب سے بھی یہ روایت متصادم نہ ہوگی کہ بیت الخلاء میں استقبال صحیح ہے اس کے علاوہ صحراء میں صحیح نہیں۔

پس جب یہ ثابت ہوا تو یہ احتمال ہے کہ آپ ﷺ بیت الخلاء میں ابتداءً قبلہ رخ نہ ہوں لیکن جب ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی آہٹ سنی[1] تو آپ ﷺ نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی طرف اپنی نظروں کا رخ فرمایا اور گردن اور سر کو قبلہ کی طرف پھیر لیا ہو ستر قبلہ رخ نہ ہوا ہو جیسا کہ یہی عادت ہوتی ہے جب ایک آدمی کی ایسی حالت میں کوئی دوسرا شخص اچانک خالی جگہ میں آجائے تو یہاں پر بھی حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضور کو قبلہ رخ سمجھ بیٹھے حالانکہ حضور قبلہ رخ ابتداءً نہ تھے بلکہ اس عارض کی وجہ سے صرف اپنا رخ انور قبلے کی طرف کرلیا تھا۔

بابُ ماجاءَ فی النَّهیِ عَنِ الْبَوْلِ قَائِماً

باب ہے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی ممانعت کے بیان میں

حدثنا علی بن حُجْرٍ اخبرنا شَرِیکٌ عنِ الْمِقْدَامِ بْنِ شُرَیْحٍ عن ابیه عن عائشة قالت: مَنْ حَدَّثَکُمْ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ کَانَ یَبُوْلُ قَائِماً فَلَا تُصَدِّقُوْهُ. مَا کَانَ یَبُوْلُ اِلَّا قَاعِداً.

قال: وَفِی الْبَابِ عَنْ عُمَرَ، وَبُرَیْدَةَ وعبد الرحمن بن حَسَنَةَ.

قال ابو عیسی: حَدِیثُ عَائِشَةَ اَحْسَنُ شَیْءٍ فِی الْبَابِ وَاَصَحُّ.

وحدیثُ عُمَرَ اِنَّما رُوِیَ مِنْ حدیث عبد الکریم بنِ ابی الْمُخَارِقِ عن نافعٍ عَنِ ابْنِ عمر عن عمر قال: رَآنِی النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وانا اَبُوْلُ قَائِماً، فَقَالَ: یَاعُمَرُ، لَاتَبُلْ قَائِماً، فَمَا بُلْتُ قَائِماً بَعْدُ.

قال ابو عیسی: وانما رَفَعَ هذا الحدیثَ عبدُ الکریم بْنُ اَبِی الْمُخَارِقِ، وَهُوَ ضَعِیفٌ عِنْدَ اَهْلِ

---

(۱) قعقعہ کے معنی ہے اسلحہ کی آواز کی حکایت، کھانا تیزی سے کھانے کی وجہ سے دانتوں کی آواز اور سخت اور خشک چیز کا آواز کے ساتھ حرکت کرنا، زمین میں چلنا اور بادل گرجنا۔

الحديثِ: ضَعَّفَهُ اَيُّوبُ السَّخْتِيَانِيُّ وَتَكَلَّمَ فِيهِ.

وَرَوَى عُبَيْدُ اللّٰهِ عن نافِعٍ عنِ ابنِ عمر قال: قال عمر رضی الله عنه: مَابُلْتُ قَائِماً مُنْذُاَسْلَمْتُ. وهذا اصحُّ مِن حديث عبد الكريم. وحدِيثُ بُرَيْدَةَفِي هذا غيرُ مَحْفُوظٍ.

ومعنى النهيِ عنِ البولِ قائما: على التّأديبِ لَاعَلَى التَّحْرِيمِ. وقد رُوى عن عبد اللّٰهِ بنِ مسعودٍ قال: اِنَّ مِنَ الْجفاءِ اَنْ تَبُولَ وَاَنْتَ قَائِمٌ.

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ جو شخص تمھیں یہ حدیث سنائے کہ حضور ﷺ کھڑے ہو کر پیشاب فرماتے تھے تو اس کی تصدیق مت کرنا حضور ﷺ تو ہمیشہ بیٹھ کر ہی پیشاب فرماتے تھے۔

وفی الباب: باب میں حضرت عمرؓ اور بریدہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں عائشہؓ کی حدیث اس باب میں سب سے اصح اور سب سے احسن ہے۔ اور حدیث عمرؓ جو باب میں ہے یہ عبدالکریم بن ابی المخارق عن نافع عن ابن عمر عن عمر کی سند سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے مجھے دیکھا کہ میں کھڑے ہو کر پیشاب کر رہا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اے عمر! کھڑے ہو کر پیشاب مت کرنا۔ تو میں نے کبھی بھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا (اس پر کلام یہ ہے کہ) اس کو عبدالکریم بن ابی المخارق نے مرفوع قرار دیا ہے اور محدثین کے یہاں عبدالکریم راوی ضعیف ہے۔ ایوب سختیانی وغیرہ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس پر کلام کیا ہے (اس کے برعکس) عبیداللہ نے عن نافع عن ابن عمر سے نقل کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جب سے میں مسلمان ہوا ہوں۔ نے کبھی اس کے بعد کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا اور یہ حدیث (اثر موقوف) اصح ہے عبدالکریم کی حدیث کے مقابلے میں۔

اور حضرت بریدہؓ کی حدیث اس باب میں غیر محفوظ ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے نہی ادب کے طور پر کھڑے ہو کر پیشاب کرنے سے منع کیا ہے۔ یہ نہی تحریمی نہیں ہے چنانچہ عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ آدمی کے دیہاتی پن کی علامت یہ ہے کہ تم کھڑے ہو کر پیشاب کرو۔

﴿تشریح﴾

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث اور حدیث سباطہ میں تعارض اور اس کا حل:

مَن حدّثکم ان رسول اللّٰه ﷺ کان یبول قائماً فلاتصدقوہ

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مراد "عادت" کی نفی ہے اور یہ بتلانا ہے کہ آپ ﷺ کی عادت بیٹھ کر پیشاب کرنا تھی، لہٰذا یہ حدیث حدیث مغیرہ منافی نہیں جو آگے آرہی ہے کیونکہ وہ روایت عذر پر مبنی ہے اور عذر تو مستثنیٰ ہوتے ہیں۔

لہٰذا اس جواب کی ضرورت نہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو کھڑے ہو کر پیشاب کرنے والی حدیث نہ پہنچی ہوگی۔

کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا عذر یہ تھا کہ آپ ﷺ کو گھٹنوں میں تکلیف تھی جیسا کہ منقول ہے۔ یا اس وجہ سے کھڑے ہو کر پیشاب کیا تھا کہ اس کے بغیر ستر حاصل کرنا ناممکن تھا یا بیٹھنے کی جگہ میسر نہ تھی یا وہاں گندگیاں تھیں یا پیشاب کے لوٹ آنے کا ڈر تھا

کیونکہ وہ جگہ بلند اور غیر ہموار تھی۔ اس طرح کی اور توجیہات ہیں جس کی وجہ سے یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کے معارض نہیں رہتی۔

باب ماجاء فی الرخصة فی ذلک

باب ہے اس میں رخصت کے بیان میں

☆حدثنا هناد حَدَّثَنَا وکیع عن الاعمش عن ابی وائل عَنْ حُذَیْفَةَ: اَنَّ رسول اللّٰه ﷺ اَتٰی سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ عَلَیْهَا قَائِماً، فَاَتَیْتُهُ بِوَضُوءٍ فَذَهَبْتُ لِاَ تَاَخَّرَ عَنْهُ، فَدَعَانِی حَتّٰی کُنْتُ عِنْدَ عَقِبَیْهِ فَتَوَضَّاَ وَمَسَحَ عَلٰی خُفَّیهِ.

قال ابو عیسی: وَهٰکَذَا رَوٰی منصورٌ وَعُبَیْدَةُ الضَّبِّیُّ عن ابی وائلٍ عن حُذیفةَ مِثْلَ رِوایةِ الاعمش. وَرَوٰی حَمَّادُ بْنُ ابی سُلَیْمَانَ وَعَاصِمُ بْنُ بَهْدَلَةَ. عن ابی وائلٍ عَنِ المغیرةِ بْنِ شُعبةَ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ، وحدیثُ ابی وائلٍ عن حُذیفة اَصَحُّ. وَقَدْ رَخَّصَ قومٌ مِنْ اهل العلم فی البولِ قائِماً.

حذیفہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کسی قوم کی کوڑی پر تشریف لے گئے اور وہاں کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا تو میں وضو کا پانی لے کر حاضر ہوا پھر میں پیچھے ہٹنے لگا تو حضور ﷺ نے مجھے بلالیا۔ یہاں تک کہ میں آپ ﷺ کی پنڈلیوں کے پاس آ گیا پس آپ نے وضو کیا اور اپنے دونوں موزوں پر مسح فرمایا۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں اس روایت کو منصور اور عبیدۃ الضبی نے عن ابی وائل عن حذیفة کی سند سے اسی طرح نقل کیا جس طرح اعمش کی روایت ہے (اس کے برعکس) حماد بن ابی سلیمان اور عاصم بن بہدلۃ نے عن ابی وائل کے بعد صحابی مغیرہ بن شعبہ کو ذکر کیا ہے کہ وہ حضور ﷺ سے نقل کرتے ہیں۔

اور ابو وائل کی حدیث عن حذیفہ والی سند سے جو ہے وہ زیادہ اصح ہے۔ (حضرت مغیرہ کی روایت کے مقابلے میں) اور اہل علم کی ایک جماعت نے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی اجازت دی ہے۔

﴿تشریح﴾

أتیٰ سباطة قوم: اس روایت سے معلوم ہوا کہ غیر ملک سے نفع حاصل کرنا جائز ہے جبکہ اس کی مرضی معلوم ہو جائے اور اس جگہ کو نقصان بھی نہ پہنچتا ہو اور نہ مالک اس کو ناپسند کرتا ہو۔

نبی کریم ﷺ کے بول و براز پاک تھے:

آپ ﷺ کا بول اور تمام فضلات صحیح قول کے مطابق طاہر ہیں۔

لیکن آپ ﷺ نے امت کی تعلیم اور ان پر شرعی حکم واضح کرنے کیلئے عادتاً ان کو نجاست کے درجہ میں شمار کیا تا کہ آپ ﷺ کا

فعل بعد میں آنے والوں کیلئے ایک روشن راستہ ثابت ہو۔[1]

وروى حماد بن أبى سليمان:

مصنف کا طریقہ ترجیح اور اس پر نقد:

ظاہر یہ ہے کہ یہ دو الگ الگ واقعے ہیں۔ لہٰذا دونوں صحیح ہیں کہ یہ روایت حضرت حذیفہ سے بھی مروی ہے اور حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی مروی ہے لیکن مصنف نے جب دونوں روایتوں سے ایک ہی واقعہ مراد لے لیا تو وہ ایک روایت کو دوسری پر ترجیح دینے کے محتاج ہو گئے۔[2] حقیقت یہ ہے کہ اس ترجیح کی ضرورت نہیں تھی بلکہ دونوں الگ الگ واقعے ہیں اور دونوں صحیح ہیں۔

باب ماجاء فى الاستتار عند الحاجة

باب ہے قضائے حاجت کے وقت پردہ کرنے کے بیان میں

☆حدثنا قتيبة بن سعيد حدَّثنا عبدُالسلام بنُ حَرْبِ المَلائى عَنِ الاعمش عَنْ انسٍ قَالَ: كَانَ النَّبِىُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذَا اَرَادَ الْحَاجَةَ لَمْ يَرْفَعْ ثَوْبَهُ حَتّٰى يَدْنُوَ مِنَ الْاَرْضِ.

قال ابوعيسى: هٰكَذَا رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ رَبيعة عنِ الاعمشِ عن انس هذا الحديث. وَرَوَى وَكِيعٌ وَابويحيى الحِمَّانِىُّ عَنِ الاعمشِ قال قال: ابنُ عمر: كَانَ النَّبِىُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اذا اَرَادَ الْحَاجَةَ لَمْ يَرْفَعْ ثَوْبَهُ حَتّٰى يَدْنُوَ مِنَ الْاَرْضِ.

وَكِلَا الحديثين مُرْسَلٌ، وَيُقال لم يَسمع الاعمشُ مِن انسٍ ولامِنْ احدٍ من اصحَابِ النبى صلى اللّٰه عليه وسلم وقد نَظَرَ الى اَنَس بن مالك، قال: رَاَيْتُهُ يُصَلِّى. فذكرعنه حِكَاية فى الصلاة. وَالْاَعْمَشُ اسمه سُلَيْمَانُ بْنُ مِهْرَانَ ابو محمد الكاهِلى وهو مولى لَهُمْ قال الاعمش كان اَبِى حَمِيلا

---

(۱) نبی کریم ﷺ کے بول و براز پاک تھے:

ا۔علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''بعض شوافع نے آپ ﷺ کے بول و براز کو طاہر کہا ہے، یہی امام صاحب کا بھی قول ہے کمافی المواهب اللدنيه عن العينى وصرح به البيرى فى شرح الاشباه.

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''اس پر بے شمار دلائل موجود ہیں اور ائمہ نے بول و براز کے پاک ہونے کو آپ ﷺ کی خصوصیات میں سے شمار کیا ہے۔

(۲) (حافظ ابن حجر ''فتح الباری'' میں لکھتے ہیں: ''امام ترمذی نے جو طریقہ ترجیح اختیار کیا ہے یہی راجح قول ہے اگرچہ علامہ ابن خزیمہ کا رجحان اس طرف ہے کہ دونوں روایتیں صحیح ہیں، کیونکہ حماد بن ابی سلیمان نے مغیرہ سے نقل کرنے میں راوی عاصم کی موافقت کی ہے لہٰذا ممکن ہے کہ ابووائل نے دونوں سے سنا ہو۔ پس دونوں روایتیں صحیح ہو سکتی ہیں لیکن ترجیح، منصور اور اعمش کی روایات کو ہے، کیونکہ دونوں ایک ہی طرح کی سند نقل کرنے میں متفق ہیں، بخلاف عاصم اور حماد کی روایت کے، کہ دونوں کے حافظے کے کلام میں ہے لیکن ''درایہ'' میں حافظ کا رجحان اس طرف ہے کہ حدیث ابووائل سے دونوں صحابیوں سے منقول ہے۔ یہ بات نہیں بھولنی چاہیے کہ مغیرہ کی حدیث باب جس میں کھڑے ہو کر پیشاب کا ذکر ہے اور حدیثِ مسح على الخفين جو مغیرہ سے شہرت کے ساتھ منقول ہے دونوں الگ الگ حدیثیں ہیں کیونکہ "حديث مسح على الخفين" تبوک کے سفر کی ہے اور حدیث سباطہ مدینہ منورہ کی ہے)

وورثه مسروق.

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ جب قضائے حاجت کا ارادہ فرماتے تو اپنے کپڑے نہیں اٹھاتے تھے یہاں تک کہ زمین کے قریب ہو جاتے تھے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذی کہتے ہیں کہ اسی طرح محمد بن ربیعہ نے عن الاعمش عن انس اس حدیث کو نقل کیا ہے اور وکیع اور حمانی نے اس روایت کو عن الاعمش نقل کیا تو کہا قال ابن عمرؓ: ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ﷺ جب قضائے حاجت کا ارادہ فرماتے تھے تو اپنا کپڑا نہیں اٹھاتے تھے یہاں تک کہ زمین کے قریب ہو جاتے۔ امام ترمذی کہتے ہیں دونوں حدیثیں مرسل ہیں (مرسل کا ترجمہ الکوکب میں منقطع کیا گیا ہے۔ از مترجم) یعنی منقطع۔ کہا جاتا ہے کہ اعمش نے انس بن مالکؓ اور حضور ﷺ کے صحابہ میں سے کسی سے نہیں سنا۔ ہاں تحقیق انس بن مالک کو انہوں نے دیکھا ہے (اعمش) کہتے ہیں کہ میں نے انس بن مالک کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا۔ پس انہوں ان کی نماز پڑھنے کی کیفیت کو نقل کیا۔

اعمش کا نام سلیمان بن مہران ہے اس کی کنیت ابو محمد الکاہلی ہے۔ اعمش بنو کاھلہ کا مولیٰ ہے۔ اعمش کہتے ہیں کہ میرے والد اپنی والدہ کی گود میں آئے تھے دار الکفر سے دار الاسلام تو مسروق نے ان کو وارث بنا دیا۔

بنو کاھلہ کے مولیٰ کا مطلب: یعنی اعمش نسبی طور پر بنو کاہلہ سے نہ تھے لیکن بطور ولاء کے بنو کاھلہ میں سے ہو گئے تھے کہ ان کے والد یا خاندان میں کسی نے بنو کاہلہ سے ولاء کی تھی تو یہ ان کے مولیٰ تھے۔ محمد زکریا مدنی

﴿تشریح﴾

لم یرفع ثوبه:

حضور ﷺ یہ فعل اس لیے فرماتے تا کہ جہاں تک ممکن ہو ستر کا اہتمام رہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بلا ضرورت ستر کھولنا قبیح فعل ہے اور اس حدیث سے یہ قاعدہ بھی مستنبط ہو سکتا ہے کہ الضروة تتقدر بقدرها.

وکلا الحدیثین مرسل:

مرسل سے مراد یہاں مرسل اصطلاحی سے عام ہے[1] (مرسل اصطلاحی وہ ہوتا ہے جس میں صحابی کا ذکر نہ کیا جائے) یہاں مرسل سے یہ مراد ہے کہ سند میں ایک دو یا اس سے زیادہ راویوں کو چھوڑ دیا جائے چاہے وہ متروک راوی صحابی ہو یا تابعی۔ اس صورت میں یہ مرسل منقطع، معضل سب کو شامل ہے۔

---

(۱) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کے کلام کی توضیح یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں مرسل سے مرسلِ اصطلاحی مراد نہیں کیونکہ مرسلِ اصطلاحی وہ ہوتا ہے جس میں صحابی کو ذکر نہ کیا جائے جبکہ اس روایت کی سند میں متروک راوی صحابی کی بجائے تابعی ہے۔ لہٰذا یہاں مرسل سے مراد عام ہے یعنی جس میں کوئی راوی متروک ہو چاہے وہ متروک راوی ایک ہو یا زیادہ۔ صحابی ہو یا تابعی۔ لہٰذا مرسل اس معنی کے اعتبار سے مرسل اصطلاحی، منقطع، معضل ان سب کو عام ہے۔ باقی مرسل کی تعریف میں چار قول ہیں جیسے کہ میں نے "اوجز" کے مقدمہ میں لکھ دیا ہے، مرسل کا مشہور معنی پہلا ہی ہے۔

کان أبی حمیلا، فورثه مسروق[1] پر مفصل کلام:

حمیل سے مراد یہ ہے کہ ان کی والدہ ان کو دارالاسلام لے آئی تھیں جبکہ وہ بچے تھے۔ (حمیل کا) غیر سے نسب ثابت کرنے کیلئے

(۱) یہاں امام ترمذی کے قول: "کان ابی حمیلا" کی تفسیر بیان ہو رہی ہے۔

(۱) چنانچہ "مجمع" میں ہے: "حمیل وہ ہوتا ہے جو اپنے ملک سے کم عمری میں دارالاسلام لایا جائے۔

(۲) حمیل وہ ہوتا ہے جس کے نسب کو دوسرے کی طرف منسوب کیا جائے مثلاً: ایک آدمی دوسرے آدمی کے متعلق کہے کہ فلاں شخص میرا بھائی یا میرا بیٹا ہے)

(امام محمد نے "موطا" میں اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ سعید بن المسیب سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس بات پر نکیر فرمائی تھی کہ عجمیوں میں سے کسی کو عربی کا وارث بنایا جائے مگر وہ بچے جو ملک عرب میں پیدا ہوں ان کو عربی کا وارث بنایا جا سکتا ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں: "اسی پر ہمارا عمل ہے وہ حمیل وارث نہیں بنے گا جس کو قید کیا جائے اور اس کے ساتھ ایک عورت بھی قید ہو اور وہ عورت یہ دعویٰ کرے کہ یہ میرا بیٹا یا میرا بھائی ہے اور نسبوں میں کوئی بھی نسب بغیر گواہوں کے وارث نہیں بنتا مگر باپ اور بیٹا، مثلاً: باپ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور بیٹا تصدیق کر دیتا ہے تو وہ اس کا بیٹا شمار ہوگا۔ اس دعوے میں گواہوں کی ضرورت نہیں۔ الا یہ کہ بیٹا غلام ہو اور آقا اس کا انکار کر دے اور کہے کہ یہ مدعی کا بیٹا نہیں ہے۔ ایسی صورت میں یہ نسب (یعنی مدعی کا بیٹا ہونا) آقا کی تصدیق کے بغیر شمار نہ ہوگا۔

ایک صورت یہ ہے کہ عورت دعویٰ کرتی ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور ایک مسلمان آزاد عورت گواہی دیتی ہے کہ اس عورت نے اس بچے کو جنا تھا اور بچہ بھی اس عورت کی تصدیق کرتا ہے اور بچہ آزاد بھی ہے، اس صورت میں یہ بچہ اس عورت کا بیٹا شمار ہوگا۔ یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور عام علماء کا مسلک ہے۔"

جب حمیل کا مطلب جان لیا تو اب یہاں مسروق کا مہران کو اپنی ماں کا وارث بنانا مذہب حنفی کے خلاف ہے، لہٰذا اس کی کئی توجیہات ہو سکتی ہیں، حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے دو توجیہات ذکر کیں ہیں جیسا کہ میں آگے بیان کروں گا۔

یہ وجوہات دو احتمالوں پر منحصر ہیں:

۱۔ مسروق نے مہران کو ماں کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں سے وارث بنایا تھا۔ ابن العربی نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "یہ حمیل ایک شہر سے دوسرے شہر، ایک جماعت کے ساتھ قیدی بنا کر لے جائے گئے۔ اس میں ان کے بھائی بھی تھے پس مسروق نے ایک بھائی کو دوسرے بھائی کا وارث بنا دیا۔ امام مالک رحمہ اللہ نے اسی قول کو اختیار فرمایا ہے۔ یہ اسی وقت ہوگا جبکہ وہ سب قیدی ایک جماعت کی صورت میں ہوں مثلاً بیس کے قریب افراد ہوں۔ مسائل فقہ میں یہ مسئلہ ہم بیان کر چکے ہیں۔" انتہیٰ

اس احتمال کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱) ان کی والدہ نے ان کے نسب کا دعویٰ کیا ہو اور اس کے گواہ پیش کر دیے ہوں اس لیے مسروق نے گواہوں کی موجودگی میں یہ فتویٰ دیا تھا اس صورت میں یہ مذہب حنفی کے مخالف نہ ہوگا۔

۲) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ گواہ موجود نہ ہوں اور مسروق نے محض ماں کے دعویٰ کی وجہ سے فتویٰ دیا تھا اور یہ ان کا اپنا اجتہاد ہوگا۔

یہ احتمال ان دو احتمالوں میں سے ایک ہے، جس کو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا ہے لیکن یہ احتمال مذہب حنفی کے خلاف ہے۔ لہٰذا یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ۔

۳) حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ، حضرت مسروق کے فتوے سے زیادہ قابل قبول ہے۔ ان دو احتمالوں کے علاوہ یہاں اور بھی احتمال ہیں۔

۲۔ دوسرا احتمال جس کو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے وجہ ثانی سے تعبیر کیا ہے یہ ہے کہ مسروق نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ حمیل اپنی ماں کا وارث ہوگا۔

یہ احتمال بھی مذہب حنفی کے خلاف نہیں جبکہ یہ شرط لگائی جائے کہ اس سے اوپر والے ورثا موجود نہ ہوں۔

جس نے یہاں مذہب حنفی کا اختلاف نقل کیا ہے درحقیقت وہ مذہب حنفی سے ناواقف ہے کیونکہ سراجی میں ہے: "سب سے پہلے اصحاب الفرائض اور عصبہ نسبیہ کو دیا جائے گا، پھر عصبہ سببیہ کو پھر ذوی الفروض پر رد ہوگا پھر ذوی الارحام کو پھر مولی الموالاۃ کو پھر اس آدمی کو جس کا نسب غیر سے ثابت ہونے کا اقرار کیا جائے اور اس کے اقرار سے اس غیر شخص سے اس کا نسب ثابت نہ ہو اور مقر اپنے اقرار پر مر جائے۔"

اس تفصیل کے مطابق مہران اپنی ماں کا حمیل تھا اور ماں کے علاوہ اس کے اوپر والے دوسرے ورثاء موجود نہ تھے، لہٰذا مہران کو اس کی ماں سے وارث بنانے میں ہمارے مذہب کی رو سے بھی کوئی مانع نہیں۔

تو گواہوں کی ضرورت پڑتی ہے جبکہ یہاں کوئی گواہ موجود نہ تھا پھر بھی ان کا نسب ثابت کر دیا گیا اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے:

(۱) مسروق نے بغیر گواہ کے نسب اس لیے ثابت فرمایا تھا کہ ان کے مسلک میں گواہوں کی ضرورت نہ تھی۔

(۲) یا یہ مراد ہے کہ مسروق نے مہران کو ان کی والدہ کا وارث بنا دیا ہو۔ لہٰذا حنفیہ کے راجح قول کی مخالفت نہ ہوگی۔

اعمش کی وجہ تسمیہ اور ان کی تابعیت:

ان کا نام اعمش اس لیے ہے کہ ان کی بینائی ختم ہوگئی تھی اور اسد کے قبیلے کاھلہ کی طرف نسبت اس لیے ہے کہ ان کے والد اس قبیلے کے موتی الموالاۃ تھے۔

وقد نظر إلى أنس:

امام ترمذی اس سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ یہ تابعی ہیں کیونکہ تابعی وہ ہوتا ہے جس نے اسلام کی حالت میں کسی صحابی کو دیکھا ہو اور اسلام پر اس کا انتقال ہوا ہو جیسا کہ صحابی وہ ہوتا ہے جس نے آپ ﷺ کی حالتِ اسلام میں زیارت کی ہو اور حالتِ اسلام پر ہی اس کی وفات ہو جائے۔ چاہے ان سے روایت نقل کی ہو یا نہیں۔

باب ماجاء فی کراهیة الاستنجاء بالیمین

باب ہے سیدھے ہاتھ سے استنجاء کرنے کی ممانعت کے بیان میں

حَدَّثَنَا محمد بن ابی عمر المکی حَدَّثَنَا سفیان بن عیینة عن معمر عن یحیی بن ابن کثیر عن عبد الله بن ابی قتادة عن ابیه: اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ نَهٰی اَنْ یَمَسَّ الرَّجُلُ ذَکَرَهُ بِیَمِیْنِهِ. وَفِی الباب عن عائشة وَسَلْمَانَ وَابِی هریرة وَسَهْلِ بْنِ حُنَیْفٍ. قال ابو عیسی: هٰذا حَدیث حسن صحیح. وَاَبُو قَتَادَةَ الانصاری اسْمُهُ الحٰرِثُ بْنُ رِبْعِی.

والعمل علی هذا عِنْدَ عَامَّة اهل العلم: کرهوا الاستنجاء بالیمین.

ابو قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا کہ آدمی اپنی شرمگاہ کو سیدھے ہاتھ سے چھوئے

وفی الباب: باب میں عائشہ اور سلمان اور ابوہریرہ اور سہل بن حنیف سے روایات ہیں

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابو قتادہ کا نام حارث بن ربعی ہے۔ تمام اہل علم کا اس پر عمل ہے کہ سیدھے ہاتھ سے استنجاء کرنا مکروہ ہے۔

«تشریح»

نهی أن یمس الرجل ذکره بیمینه:

چونکہ بعض افعال اور بعض اشیاء قابل تحقیر ہوتی ہیں اور دوسری اشیاء اس برعکس قابلِ تعظیم ہوتی ہیں تو اللہ تعالیٰ نے سیدھے ہاتھ کو الٹے ہاتھ پر فوقیت دی ہے تاکہ ہر ایک کو اس کے مناسب جگہ پر استعمال کیا جائے۔ لہٰذا اس کے خلاف کرنا اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی وضع

کی مخالفت، بے ادبی اور قبیح فعل ہے اس لیے ہمیں اس سے منع کیا گیا۔

باب الاستنجاء بالحجارة

باب ہے پتھر سے استنجاء کرنے کے بیان میں

☆حدثنا هناد حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن ابراهيم عن عبد الرحمن بن يزيد قال: قِيلَ لِسَلْمَانَ: قَدْ عَلَّمَكُمْ نَبِيُّكُمْ صلى الله عليه وسلم كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى الْخِرَاءَةَ؟ فقال سَلْمَانُ: اَجَلْ، نَهَانَا اَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ اَوْ بِبَوْلٍ اَوْاَنْ نَسْتَنْجِيَ بِالْيَمِينِ اَوْ اَنْ يَسْتَنْجِيَ اَحَدُنَا بِاَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَةِ اَحْجَار اَوْ اَنْ نَسْتَنْجِيَ بِرَجِيعٍ اَوْ بِعَظْمٍ.

قال ابو عيسى: وَفِي البابِ عن عائشة ، وَخُزَيْمَةَ بن ثابت، وَجَابِرٍ، وَخَلَّاد بنِ السَّائِبِ عن ابيه.

قال ابو عيسى: و حديث سلمان في هذا الباب حديثٌ حسن صحيح.

وهو قول اكثر اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وَمَنْ بَعْدَهُمْ: رَاَوْا اَن الاستنجاء بالحجارة يُجْزِی وان لم يَسْتَنج، بالماء اذا اَنْقَى اَثَرَ الغائط والبول، وَبِهِ يَقُولُ الثورِيُّ وابن المبارك والشافعيُّ وَاحمدواسحٰقُ.

عبدالرحمٰن بن یزید سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا گیا کہ تمھارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تمھیں ہر چیز سکھلائی ہے حتی کہ قضائے حاجت میں بیٹھنے کا طریقہ بھی سکھلایا ہے تو سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا جی ہاں ہمیں (جناب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے) منع فرمایا ہے کہ ہم پیشاب پاخانہ کے وقت قبلہ کی طرف رخ کریں یا یہ کہ ہم دائیں ہاتھ سے استنجاء کریں یا یہ کہ ہم میں سے کوئی شخص تین پتھروں سے کم سے استنجاء کرے یا یہ کہ ہم استنجاء کریں گوبر یا ہڈی سے۔

وفی الباب: باب میں عائشہ اور خزیمہ بن ثابت اور جابر اور خلاد بن السائب کی ان کے والد سے روایت مروی ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث حسن صحیح ہے اور یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ اور ان کے بعد اکثر اہل علم کا مذہب ہے وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر پیشاب پاخانہ کا اثر پانی کے بغیر ختم ہو جائے تو پتھروں سے ہی استنجاء کافی ہے۔ اور یہی سفیان ثوریؒ اور ابن مبارکؒ اور امام شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کا مذہب ہے۔

﴿تشریح﴾

قد علمکم نبیکم:

حضرت سلمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حکیمانہ جواب:

سائل کا مقصد استنجا کی تعلیم پر اعتراض اور اس کا استہزا تھا۔ تو حضرت سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر رد فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان امور کی تعلیمات ارشاد فرمائیں ہیں جو بغیر تعلیم کے سمجھ میں نہ آنے والی تھیں کوئی بے فائدہ بات کی تعلیم نہیں دی کہ اس

پر اعتراض ہو سکے۔ آپ ﷺ مکارم اخلاق کی تکمیل کیلئے بھیجے گئے ہیں۔ اس لیے آپ کی تمام تر قوت اسی کی تعلیم میں صرف ہوئی ہے۔

أن يستنجي أحدنا بأقل من ثلاثة أحجار:

استنجاء بالاحجار میں تثلیث کے مستحب ہونے پر دلائل:

اس حدیث میں تین پتھروں سے استنجاء کرنے کا حکم، حکمِ استحبابی ہے۔[1]

لہٰذا تین سے کم بھی استنجاء ہو جائے گا جبکہ محل کو صاف کر دے، اسی طرح اگر تین پتھروں سے صفائی حاصل نہ ہو تو تین سے زیادہ پتھروں کا استعمال ضروری ہو جائے گا کیونکہ عموماً تین پتھروں سے صفائی ہو جاتی ہے اس لیے تین کے عدد کو حدیث میں ذکر کیا گیا ہے۔

فقہاء کے قول "لیس فیه عدد مسنون" کی مراد یہی ہے کہ کوئی خاص تعداد سنت مؤکدہ نہیں بایں طور کہ اس عدد سے کمی بیشی جائز نہ ہو۔ تین سے کم کے جواز پر دلیل حضور اقدس ﷺ نے تین پتھروں کو منگوایا تھا اور وہ تین پتھر لے کر آئے جس میں ایک لید کا ٹکڑا تھا جسے حضور ﷺ نے پھینک دیا تھا۔ یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے۔[2]

اور اس حدیث میں تیسرا پتھر لانے کا حکم ارشاد نہیں فرمایا تھا۔[3]

---

(۱) دلائل یہ ہیں:

۱۔ حدیث نبوی ہے: "جو استنجاء کرے تو طاق عدد پتھروں سے کرے جو طاق عدد استعمال کرے تو اس نے اچھا کام کیا ورنہ کوئی حرج نہیں۔"

۲۔ فرمانِ نبی ﷺ "ان یستنجی احدنا باقل من ثلاثة احجار" کے ظاہر پر کسی کا عمل نہیں کیونکہ شافعیہ کے نزدیک بھی اگر تکونے پتھر سے کوئی استنجاء کرے تو سنت ادا ہو جائے گی۔

۳۔ حدیثِ عائشہ میں حضور ﷺ کا فرمان ہے: "وہ اپنے ساتھ تین پتھر لے جائیں کیونکہ وہ کفایت کر جائیں گے۔" اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ مقصود محل کی صفائی ہے۔ تین کا عدد عموماً محل کی صفائی کیلئے کافی ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے نیند سے بیدار ہونے پر یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ تین مرتبہ ہاتھ دھوئے۔ حالانکہ تین مرتبہ ہاتھ دھونا بالاجماع واجب نہیں۔ اسی طرح وضو کرنے والے کو تین مرتبہ ہاتھ دھونے کا حکم ہے، یہ بھی ضروری حکم نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ داؤد ظاہری نے بھی ظاہری ہونے کے باوجود تین پتھروں سے استنجا کو مستحب قرار دیا ہے۔

(۲) یہ روایت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے اس کی بجائے حضرت عبداللہ بن عمر کا ذکر سبقتِ قلم ہے۔ شاید کہ آئندہ روایت میں لفظ عبداللہ سے حضرت گنگوہی نے حضرت ابن عمر مراد لیا ہو جبکہ فی الواقع اس سے مراد ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔

(۳) لیلة الجن میں تیسرے پتھر کے لانے کا حکم دیا گیا تھا یا نہیں؟

امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی اس کا اقرار کیا ہے کہ حضور ﷺ نے مذکورہ واقعہ میں تیسرا پتھر لانے کا حکم نہیں دیا تھا۔ امام طحاوی محدثین کے امام ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس پر اشکال کیا ہے کہ بعض طرق میں "ائتنی بحجر" کا اضافہ آیا ہے علامہ عینی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس طریق پر محدثین نے کلام کیا ہے لہٰذا یہ ضعیف ہے۔ امام ترمذی کا میلان بھی اسی طرف ہے کہ وہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ انہوں نے اس حدیث پر "باب الاستنجاء بالحجرین" قائم فرمایا ہے، گویا ان کے نزدیک تیسرا پتھر لانا کسی روایت میں ثابت نہیں ورنہ وہ یہ بات قائم نہ کرتے علامہ ابن العربی کے نزدیک بھی یہ زیادتی منقول نہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ "حضرت عبداللہ کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے دونوں پتھروں کو لے لیا اور گوبر پھینک دی اور اس کے بدلے کچھ لانے کا حکم نہیں فرمایا۔" (بقیہ اگلے صفحے پر)

او أن نستنجی برجیع:

رجیع گائے اور بھینس کے گوبر کو کہتے ہیں جیسا کہ روث گھوڑے اور گدھے کی لید کو کہتے ہیں اور بعرۃ اونٹ اور بکری کی مینگنی کو کہتے ہیں لیکن ہر ایک کا اطلاق دوسرے پر ہو سکتا ہے۔

اس سے استنجاء کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس سے استنجاء کرنے کی صورت میں تو گندگی اور پھیل جاتی ہے اگر یہ نجاست گیلی ہو تب تو گندگی کا پھیلنا ظاہر ہے اور اگر خشک ہو تو پھر بھی یہی نقص ہے کیونکہ موضعِ نجاست کی تری کی وجہ سے نجاست پھیل جاتی ہے، جس کی وجہ سے مقصود یعنی محل کی طہارت اور صفائی حاصل نہیں ہوتی۔

باب ماجاء فی الاستنجاء با الحجرین

باب ہے دو پتھروں سے استنجاء کرنے کے بیان میں

☆ حَدَّثَنَا هناد وقتیبة قالا حَدَّثَنَا وکیع عن اسرائیل عنِ ابی اسحٰق عن ابی عبیدة عن عبد الله قال: خَرَجَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ لِحَاجَتِهِ، فَقَالَ: الْتَمِسْ لِی ثَلَاثَةَ اَحْجَارٍ. قَالَ: فَاَتَیْتُهُ بِحَجَرَیْنِ وَرَوْثَةٍ،فَاَخَذَ الْحَجَرَیْنِ وَاَلْقَی الرَّوْثَةَ ، وَقَالَ: اِنَّهَا رِكْسٌ.

قال ابو عیسی: وهٰكَذَا رَوَی قیسُ بن الرَّبیع هذا الحدیث عن ابی اسحٰق عن ابی عُبیدَة عن عبد الله، نحوَ حدیث اسرائیل.

وَرَوَی مَعْمَرٌ وَعَمَّارُ بنُ رُزَیقٍ. عَنْ اَبِی اسحٰق عن علقمة عن عبد الله. وَرَوَی زُهیر عن ابی اسحٰق عن عبد الرحمن بن الاسوَدِ عن ابِیه الاسود بن یزید عن عبد اللّٰه.

وَرَوَی زکریا بن ابی زَائِدَةَ عن ابی اسحٰق عن عبد الرحمن بن یزید عن عبد الله. وهذا حدیث فیهِ اضطراب.

قال ابو عیسی: سَاَلْتُ عبدَ اللّٰه بنَ عبد الرحمن ای الرویات فی هٰذَاالحدیث عن ابی اسحٰق اَصَحُّ ؟ فلم یَقْض فیه بشیء وَسَاَلْتُ محمدا عن هذا؟ فَلَمْ یَقْضِ فِیهِ بشیء وَكَاَنَّهُ رَاَی حدیثَ زهیرٍ عن ابی اسحٰق عن عبد الرحمن بنِ الاسود عن ابیه عن عبد اللّٰه: اَشبَهَ، وَوَضَعَهُ فِی كِتَابِ الجامع.

وَاَصَحُّ شیءٍ فِی هذا عِنْدِی حدیثُ اسرائیل وقیس عن ابی اسحٰق عن ابی عُبیدة عن عبد اللّٰه،

(گذشتہ صفحے کا بقیہ) علامہ عینی فرماتے ہیں: "ابوالحسن بن القصار مالکی فرماتے ہیں: "ایک روایت میں تیسرا پتھر لانے کا ذکر ہے لیکن یہ زیادتی صحیح سند سے منقول نہیں ہے۔ اگر بالفرض اس کو صحیح تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس سے ان لوگوں کا استدلال جو تثلیث کو شرط نہیں کہتے پھر بھی صحیح ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حضور ﷺ نے بول وغائط دونوں موقعوں کیلئے تین پتھر طلب فرمائے تو ہر ایک کیلئے تین پتھروں سے کم استعمال ہوئے تو تثلیث پر عمل نہ ہوا۔

ابن حزم کا یہ کہنا کہ حدیثِ باب میں استنجاء میں تین پتھروں کا ذکر ہے اور پیشاب سکھانے کو استنجاء نہیں کہتے، یہ بالکل باطل ہے، كمالایخفی کیونکہ استنجاء موضعِ غائط اور موضعِ بول دونوں کی صفائی کیلئے استعمال ہوتا ہے)

لان اسرائیل اثبتُ واحفظ لحدیث ابی اسحٰق من ھؤلا وَتَابَعَهُ علی ذلک قَیسُ بنُ الرَّبِیعِ.

وَسَمِعتُ ابا موسی محمدَ بنَ المُثنّٰی یقول: سمعت عبد الرحمن بن مهدی یقول: مَافَاتَنِی الذی فاتنی من حدیث سفیان الثوری عن ابی اسحٰق اِلَّا لَمَّااِتَّکَلْتُ بِهِ علی اسرائیل، لانه کان یَاْتِی بِهِ اَتَمَّ

قال ابو عیسی: وزُهیر فِی ابِی اسحٰق لیس بذاک لان سماعه منه بِآخِرَةٍ.

قال: وسمعتُ احمدَ بن الحسنِ الترمذی یقول: سمعت احمد بن حنبل یقول: اذا سمعتَ الحدیث عن زائدة وزهیر فلا تُبَالِی اَنْ لَا تَسْمَعَهُ مِنْ غیرها اِلَّا حدیث ابی اسحٰق. وابو اسحٰق اسمه: عَمرو بن عبد اللّٰه السَّبِیعِیُّ الْهَمْدَانیُّ.

وابو عُبیدة بنُ عبد اللّٰه بن مسعود لم یَسْمع من ابیه وَلا یُعْرَفُ اسمُهُ.

حدثنا محمدبن بشار حدثنا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمروبن مرة قال سألت اباعبیدةبن عبد اللّٰه هل تذکر من عبد اللّٰه شیئاً قال لا

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ قضائے حاجت کے لیے نکلے اور مجھ سے فرمایا کہ میرے لیے تین پتھر تلاش کرو۔ پس میں دو پتھر لے کر آیا اور ایک لید کا ٹکڑا۔ حضور ﷺ نے دو پتھروں کو لے لیا اور لید کے ٹکڑے کو پھینک دیا اور فرمایا یہ ناپاک (نجس ہے)

قال ابوعیسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو قیس بن ربیع نے اسی طرح عن ابی اسحٰق عن ابی عبیدہ عن عبداللہ کی سند سے نقل کیا ہے جس طرح اسرائیل نے نقل کیا ہے اور معمر اور عمار بن رزیق نے عن ابی اسحق عن علقمة عن عبدالله نقل کیا ہے اور زہیر نے عن ابی اسحٰق کے بعد عن عبدالرحمن بن الاسود عن ابیه الاسود بن یزید عن عبدالله کی سند سے نقل کیا ہے اور زکریا بن ابی زائدہ نے عن ابی اسحق عن عبدالرحمن بن یزید کے بعد عن عبداللہ نقل کیا ہے اور اس حدیث میں اضطراب ہے۔

قال ابوعیسٰی: امام ترمذی کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن عبدالرحمٰن (یعنی امام دارمی) سے پوچھا کہ ابو اسحٰق کی ان روایات میں سے کون سی زیادہ صحیح ہے تو امام دارمی نے کوئی فیصلہ نہیں کیا اور میں نے امام بخاری سے اس کی سند کے متعلق پوچھا تو انہوں نے بھی اس کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا۔ لیکن امام بخاریؒ کی رائے میں حدیث زهیر عن ابی اسحق عن عبدالرحمن بن الاسود عن ابیه عن عبدالله والی سند زیادہ اصح ہے (اس کی وجہ یہ ہے کہ) انہوں نے اس حدیث کو اس سند کے ساتھ اپنی کتاب جامع بخاری میں ذکر کیا ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں اس کے برعکس میرے نزدیک اس باب میں سب سے اصح سند اسرائیل اور قیس کی حدیث ہے جو عن ابی اسحق عن ابی عبیده عن عبدالله کی سند سے ہے (اور اصح ہونے کی دو دلیلیں ہیں (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ) اسرائیل ابو اسحٰق کی حدیث میں زیادہ معتمد اور زیادہ یاد رکھنے والا ہے باقی شاگردوں کے مقابلے میں (۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ اسرائیل کا متابع قیس بن ربیع ہے۔ امام ابو موسیٰ محمد بن المثنی سے میں نے سنا کہ وہ فرماتے تھے کہ میں نے عبدالرحمٰن بن مہدی کو فرماتے ہوئے سنا وہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے سفیان ثوری عن ابی اسحٰق کی حدیثیں صرف اسی وجہ

سے فوت ہوئیں کہ میں نے اسرائیل پر بھروسہ کیا تھا۔ کیونکہ اسرائیل ابو اسحٰق کی حدیثوں کو مکمل لے کر آتے تھے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ زہیر کا ابو اسحٰق کے شاگردوں میں وہ درجہ نہیں کیونکہ زہیر نے ابو اسحٰق کی آخری عمر میں ان سے سماع کیا ہے (اور اس کی آخری عمر میں سماع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ (امام ترمذی کہتے ہیں کہ) میں نے امام احمد بن الحسن سے سنا وہ کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن جنبل سے سنا کہ وہ فرماتے ہیں کہ جب تم کسی حدیث کو زائدہ اور زہیر جیسے ثقہ شاگردوں سے سنو تو کوئی پرواہ نہیں کہ کسی اور سے مت سنو مگر یہ کہ ابو اسحٰق کی حدیث (یعنی اگر ابو اسحٰق کی حدیث کو یہ دونوں نقل کریں تو تصدیق ضروری ہے کیونکہ انہوں نے ابو اسحٰق کی حدیثوں کو ان کی آخری عمر میں سنا تھا جبکہ ان کا حافظہ کمزور ہو گیا تھا) اور ابو اسحٰق کا نام عمرو بن عبداللہ السبیعی الھمدانی ہے اور ابو عبیدہ بن عبداللہ بن مسعود کا اپنے والد سے سماع نہیں ہے اور ان کے نام کا بھی کوئی علم نہیں ہے۔

حدیث نمبر ۲: عمرو بن مرۃ کہتے ہیں کہ میں نے ابو عبیدہ بن عبداللہ سے پوچھا کہ آپ کو اپنے والد عبداللہ بن مسعود کی کوئی بات یاد ہے تو فرمایا کہ مجھے کچھ بھی یاد نہیں۔

﴿تشریح﴾

قوله فأتيته بحجرين:

اشکال: عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے لید کا ٹکڑا لا کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کیوں کی؟

جواب کیونکہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا گمان یہ تھا کہ مقصود موضع نجاست کی صفائی ہے کسی بھی شی سے یہ مقصود حاصل ہو جائے گا، نیز حجر کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جو ٹھوس[1] جسم والی ہو (تو ممکن ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان میں حجر کا یہی مطلب سمجھا ہو۔ از مترجم)

---

(۱) ھذا رکس کی تفسیر میں ائمہ کے اقوال:

اس حدیث میں ھذا رکس کے الفاظ ہیں اس کے معنیٰ میں شرّاح کا اختلاف ہے حافظ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ راء کے کسرا اور کاف کے سکون کے ساتھ حدیث میں وارد ہوا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ یہ رجس ہی کی ایک لغت ہے۔ ابن ماجہ اور ابن خزیمہ کی روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کیونکہ ان میں رجس جیم کے ساتھ آیا ہے۔

دوسرا قول رکس گوبر کو کہتے ہیں جو طہارت کی حالت سے نجاست کی طرف لوٹا دیا گیا ہے۔ یہ خطابی کا قول ہے اور یہ تعبیر زیادہ بہتر تھی کہ اس کو اگر اس طرح کہا جاتا کہ رکس غذا کی حالت سے نجاست کی حالت کی طرف منتقل ہونے والی چیز ہے جبکہ ابن بطال کہتے ہیں کہ لفظ رکس کاف کے ساتھ میں نے لغت میں نہیں دیکھا لیکن اس کا جواب دیا گیا ہے کہ رکس کے معنیٰ لوٹانے کے ہے جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ''ارکسوا فیھا'' یعنی لوٹا دو ان کو۔ تو حدیث باب میں رکس کا معنیٰ یہ ہے کہ یہ شے تمہاری طرف (گندگی کی شکل میں) لوٹ آئی ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ اگر یہ بات ثابت ہو جاتی کہ رکس بمعنی رد کے ہیں تو یہ بفتح الراء ہونا چاہئے کیونکہ لغتِ عرب میں ارکسنہ رکسا بفتح الراء بمعنی رد کے ہے ترمذی کی ایک روایت میں رکس کی تفسیر گندگی کے ساتھ کی گئی ہے اس سے پہلے قول کی تائید ہوتی ہے امام نسائی نے عجیب و غریب قول نقل فرمایا ہے کہ ھذا رکس کی تفسیر طعام الجن (جنات کی غذا) کے ساتھ کی ہے اگر یہ بات ثابت ہو جائے تو اشکال ہی نہ رہے۔

قولہ کأنہ رای حدیث زہیر[1]:

کاف حرف تشبیہ سے اس طرف اشارہ ہے کہ امام بخاری کے کلام سے یہ سمجھ آ رہا ہے کہ حدیث زہیر اصح ہے۔
(امام بخاریؒ کے صنیع سے حدیث زہیر اصح معلوم ہوتی ہے)
یہ نہیں کہ امام بخاری نے اس کا التزام کیا ہے کہ وہ اصح ہی روایات لائیں گے خلاصہ یہ کہ امام بخاری نے اپنی جامع میں اس حدیث کو زہیر کی سند کے ساتھ ذکر کیا تو اس سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کے نزدیک یہ سند راجح ہے لیکن جب

---

(۱) خلاصہ یہ ہے کہ حدیث باب میں اضطراب ہے جیسا کہ مصنف نے اس کی تصریح فرمائی ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث باب کئی طرق سے مروی ہے چنانچہ اس نقشہ میں ملاحظہ کیجئے۔

حدیث باب میں موجود اضطراب کی وضاحت

اسرائیل	عن ابی اسحاق	عن ابی عبیدہ	عن عبداللہ
قیس	〃 〃	〃 〃	〃 〃
معمر	〃 〃	عن علقمہ	〃 〃
عمار	〃 〃	〃 〃	〃 〃
زہیر	〃 〃	عن عبدالرحمٰن بن الاسود عن ابیہ	〃 〃
زکریا	〃 〃	عن عبدالرحمٰن بن یزید	〃 〃

تو ابو اسحاق کے بعد والے راوی میں اختلاف واقع ہوا ہے امام ترمذی نے (امام دارمی) عبداللہ بن عبدالرحمٰن سے پوچھا کہ کونسی روایت اصح ہے لیکن انہوں نے کسی روایت کو ترجیح نہیں دی پھر امام بخاری سے پوچھا تو انہوں نے بھی کسی روایت کو ترجیح نہیں دی لیکن امام بخاریؒ نے اپنی کتاب صحیح بخاری میں زہیر کی روایت کو ذکر کیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ زہیر کی روایت کو راجح قرار دیتے ہیں لیکن امام ترمذی کے نزدیک اسرائیل کی روایت راجح ہے جس کے دلائل امام ترمذی نے ذکر فرمائے ہیں اور حافظ نے فتح الباری کے مقدمہ میں اس کے برعکس امام بخاری کی راجح کردہ حدیث زہیر کی وجوہ ترجیحات لکھ دی ہیں۔ انتہیٰ

از مترجم: حافظ نے ھدی الساری مقدمہ فتح الباری میں "الفصل الثامن فی سیاق الحدیث الذی انتقدھا ابو الحسن الدار قطنی الخ" کے عنوان کے تحت لکھا ہے "دار قطنی نے امام بخاری کی ذکر کردہ حدیث زہیر کے مضطرب ہونے کو ذکر کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ حدیثِ زہیر مختلف اسناد سے مروی ہونے کی وجہ سے مضطرب ہے۔ حافظ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ زہیر کے دو متابع ہیں (۱) یوسف بن اسحاق بن ابی اسحاق (۲) طبرانی نے زہیر کا دوسرا متابع یحیٰی بن ابی زائدہ عن أبیہ عن ابی اسحاق ذکر کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ زہیر کی روایت کی اصل ہے۔ نیز امام بخاری نے زہیر کی روایت کا جو سیاقِ کلام ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زہیر پہلے اسی روایت کو عن ابی عبیدہ عن ابیہ کی سند سے نقل کر رہے تھے پھر انہوں نے اس سند کو چھوڑ کر عن عبدالرحمٰن بن اسود عن ابیہ کی سند کو اختیار کیا ہے۔
تو اس سے معلوم ہوا کہ ابو اسحاق کو دونوں سندیں مستحضر تھیں تو انہوں نے ابو عبیدہ کی روایت کے منقطع ہونے کی وجہ سے عن عبدالرحمٰن بن الاسود عن ابیہ کی سند کو اختیار کیا ہے (دیکھئے بخاری ج ۱ ص ۲۷ باب لا یستنجی بروث) آگے حافظ نے امام ترمذی پر رد کیا ہے کہ اگر اسرائیل کا متابع قیس ہے تو قاضی شریک زہیر کا متابع ہے اور قاضی شریک قیس سے زیادہ ثقہ ہے۔ (ھدی الساری: ص ۳۴۸ دار احیاء التراث۔ محمد زکریا مدنی)

امام ترمذی کو امام بخاری نے کوئی جواب نہیں دیا تھا تو اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری نے کسی ایک سند کے راجح ہونا کا التزام نہیں کیا لیکن امام ترمذی کے نزدیک چونکہ ایک سند راجح ہے اس لئے وہ امام بخاری کے قول پر رد فرما رہے ہیں اپنے اس قول سے **وزهير في ابى اسحاق الخ**

مصنف کے نزدیک حدیث زہیر کی وجوہِ ترجیح:

قوله مافاتنى الذى فاتنى:

اس کلام سے مقصود اسرائیل کی روایت کی توثیق ہے اور ان کی روایت کو دوسروں کی روایت پر ترجیح دینا ہے اور اس کلام کا معنی [1] یہ ہے کہ مجھ سے حدیث سفیان جو چھوٹ گئی ہے اور میں نے اس پر اعتماد نہیں کیا اس کا سبب یہ ہے کہ میں نے اسرائیل پر بھروسہ کیا کیونکہ وہ ابو اسحاق کی روایت کو سفیان کی نسبت پوری پوری روایت کرتے ہیں۔

قوله مافاتنى الذى فاتنى الخ

اس جملہ کی وضاحت:

اس تقریر کے مطابق فوت ہونے کی نسبت حدیث کی طرف کرنے اور اپنی طرف نہ کرنے میں ادب کی رعایت ہے جیسا کہ اہل عرب فاتتہ[1] الصلوات کہتے ہیں (یعنی فوت ہونے کی نسبت اس شخص کے بجائے نماز کی طرف کرتے ہیں۔) ہماری اس تقریر کے مطابق لما کالفظ شرطیہ ہے تو اس وقت وہ معنی ظرف کو متضمن ہے۔

ایک احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لما میم کی تخفیف کے ساتھ ہو اور لام تعلیلیہ ہو اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ عبدالرحمٰن بن مہدی جو اس قول کے قائل ہیں انہوں نے سفیان سے روایت نہیں لی حالانکہ یہ بات صحیح نہیں (کیونکہ عبدالرحمٰن نے سفیان سے کئی روایتیں لی ہیں) اس لئے یہ مطلب غلط ہے لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مجھے کبھی حدیث کے سمجھنے میں ایسی مشکل پیش نہیں آئی اور نہ کبھی ایسی پریشانی میں مبتلا ہوا نہ کبھی ایسی حیرت میں پڑا جیسا کہ سفیان کی حدیث نے دھشت اور وحشت میں مبتلا کر دیا اور

---

(۱) یہی معنی ظاہر ہے بلکہ میری ناقص رائے میں تو یہی معنی متعین ہے اور حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر جو اشکال کیا ہے کہ یہ معنی بظاہر بعید معلوم ہوتا ہے تو یہ اس وقت ہوتا جبکہ اس سے مراد سفیان کی حدیث کا بالکل ہی فوت ہونا مراد لیا جائے لیکن اگر یہ مراد ہو کہ حدیث سفیان کی ایک خاص مقدار جس کی طرف عبدالرحمٰن التفات نہیں کرتے وہ فوت ہو گئی تو کوئی اشکال ہی نہ ہوگا اور مصنف کتاب النکاح میں اس کلام کو دوبارہ ذکر کریں گے۔ حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے یہاں صرف دو احتمال ذکر فرمائے ہیں اور بعض دوسری تقریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں الذى فاتنى من حديث سفيان سے مراد خاص نکاح والی روایت ہے۔ فتأمل۔ (از مترجم: مصنف نے باب ماجاء لانکاح الا بولی میں اس کلام کا دوبارہ اعادہ کیا ہے..... چنانچہ فرماتے ہیں: محمد بن المثنیٰ يقول سمعت عبد الرحمن بن مهدى يقول مافاتنى الذى فاتنى من حديث الثورى عن ابى اسحق الا لما اتكلت به على اسرائيل لانه كان يأتى به اتم (ص ۲۰۹ جامع ترمذی ایچ ایم سعید)

[1] از مترجم: اسی قبیل سے امام بخاری نے باب قول الرجل فاتتنا الصلوٰۃ قائم کیا ہے، اور امام ابن سیرین پر رد کیا ہے جو اس کو مکروہ سمجھتے ہیں، امام بخاری نے ما ادرکتم فصلوا و ما فاتکم فاتموا، اس حدیث کے دوسرے ٹکڑے سے استدلال کیا ہے کہ حدیث میں فوت کی نسبت نماز کی طرف کی گئی ہے۔ (صحیح بخاری ۸۸ قدیمی کتب خانہ)

مجھے ان کی روایات میں بڑے اضطرابات پریشان کرنے لگے تو یہاں الذی فاتنی بمعنی کالذی ہے اور موصوف محذوف ہے یعنی مجھے کسی بھی روایات نے ہلاک نہیں کیا جیسا کہ حدیث سفیان نے ہلاک کر ڈالا لیکن جب میں نے اسرائیل پر بھروسہ کیا تو ان پر اعتماد کرنے کی صورت میں ہلاکت سے بچ گیا۔

اسی معنی کے اعتبار سے لما کا کلمہ صرف ظرفیہ ہی ہوگا۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ "مافاتنی الذی فاتنی" میں الذی موصول سے مراد پریشانی اور اضطراب[1] ہو جو کہ سفیان کی روایت سننے سے پیدا ہوا اب اس تقریر کے مطابق لفظ من حدیث اسرائیل میں "من الذی فاتنی" موصول کا بیان نہیں ہوگا بلکہ جار مجرور مل کر فعل میں موجود فاعل مستتر کی ضمیر سے حال واقع ہوگا یعنی مجھے حدیث سفیان میں اضطرابات پیش آئے وہ تب ہی ختم ہوئے جس وقت میں نے اعتماد کیا (یا میرے اعتماد کی وجہ سے) اسرائیل کی روایت پر...... اور یہ معنی سب سے بہتر ہے لیکن اس وقت جب کہ مافاتنی کے کلمہ میں "فوت" سے "مقصود کا ختم ہونا" مراد نہ ہو بلکہ فاتنی میں فوت کا استعمال ایسی شئے کیلئے ہو کہ جس کے ختم ہونے کا قصد نہیں ہوتا بلکہ جس کا وجود محبوب ہوتا ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

زھیر کی روایت مرجوح ہونے کی وجہ:

قولہٗ باٰخرۃ

یعنی زھیر نے ابواسحاق کی آخری عمر میں سماع حدیث کیا ہے اور ابواسحاق کو آخری عمر میں الفاظ حدیث میں اوھام اور شکوک پیدا ہونے لگے تھے اور حافظہ خراب ہو چکا تھا۔ ہاں زھیر راوی کی عدالت میں کوئی کلام نہیں لیکن جب انہوں نے آخری عمر میں ابواسحاق سے سماع حدیث کیا ہے اس لئے ان کی روایت قابل اعتبار نہیں ہے۔

یہاں یہ امر قابل تنبیہ ہے کہ مصنف نے یہاں یہ ثابت کیا ہے کہ ابوعبیدہ بن عبداللہ نے اپنے والد سے سماع حدیث نہیں کیا تا کہ آگے چل کر مصنف کا مذھب ثابت ہو جائے۔

"ھل تذکر من عبداللہ شیئاً" کا مقصد احناف پر اعتراض ہے:

اقتصار علی الحجرین کے جواز پر دال حدیث باب اگرچہ منقطع ہے اس لئے حنفیہ اس سے استدلال نہیں کر سکتے لیکن اس روایت کے منقطع ہونے کے باوجود اس حدیث کو امت نے اور ائمہ نے تلقی بالقبول کیا ہے اور اس کو قابل ترک نہ سمجھا۔[2]

---

(۱) اس معنی کے اعتبار سے لفظ فات، زال اور ذھب کے معنی میں ہوگا یعنی اضطراب زائل اور مندفع اسی وقت ہوا جب میں نے اسرائیل کی روایت پر بھروسہ کیا۔

(۲) از مترجم: ابوعبیدہ کا نام ایک قول کے مطابق "عامر" تھا دوسرے قول کے مطابق ان کی کنیت یہی ان کا نام ہے۔ رہا اس روایت کا منقطع ہونا تو یہ احناف کیلئے مضر نہیں اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں تو بھی ابوعبیدہ "اعلم الناس لعلم ابیہ" تھے۔ قالہ الطحاوی.

نیز یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ حافظ عسقلانی فرماتے ہیں کہ امام ترمذی کا ان کے والد سے عدم سماع ثابت کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اپنے والد کی وفات کے وقت سات سال کی عمر کے تھے اور امام بخاری نے ۱/۷۱ باب حتی یصح سماع الصغیر میں محمود بن ربیع کی حدیث ذکر کی جن کی عمر (۵) سال تھی تو جب (۵) سال کے بچے کا سماع صحیح ہے تو سات سال کے بچے کا سماع کیسے نہیں ہو سکتا؟

پس اس سے معلوم ہوا کہ منقطع روایات کا اعتبار ہوتا ہے اس کو یاد رکھو کیونکہ آگے یہ بات کام آئے گی۔

قوله عمر بن مرة:

ایک پرانے نسخہ میں عمرو بن مرۃ ہے۔(1)

باب ماجاء فی کراهیة مایستنجیٰ به

جن چیزوں سے استنجاء مکروہ ہے ان کے متعلق باب

☆حدثنا هنّاد ثنا حفصُ بنُ غِيَاثٍ عن داود بن ابی هِنْدٍ عن الشَّعْبِیِّ عن علقمة عن عبد الله بن مسعودٍ قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: لَا تَسْتَنْجُوا بِالرَّوْثِ وَلَا بِالْعِظَام، فَإِنَّهُ زَادُ إِخْوَانِكُمْ مِنَ الْجِنِّ.

وَفِي الْبَابِ عَنْ اَبِی هُرَيْرَةَ، وَسَلْمَانَ، وَجَابِرٍ، وَابنِ عُمَرَ.

قال ابو عيسى: وَقَدْ رَوَى هذا الحديث اِسماعِيلُ بن ابراهيم وغيره عن داود بنِ ابی هندٍ عَنِ الشَّعْبِیِّ عن علقمة عَنْ عبد الله: اَنَّهُ كَانَ مَعَ النَّبِیِّ صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْجِنِّ الحديث بِطُولِهِ، فقال الشَّعْبِیُّ اِنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لاتَسْتَنْجُوا بِالرَّوْثِ وَلَا بِالْعِظَامِ فَإِنَّهُ زَادُ إِخْوَانِكُمْ مِنَ الْجِنِّ.

وَكَانَّ رِوايةَ اسماعيلَ اَصَحُّ مِنَ رِوايةِ حفص بن غِياثٍ.

والعملُ على هذا الحديث عند اهلِ العلم، وفی الباب عن جابر، وابن عمر رضی الله عنهما.

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ نہ تو گوبر سے استنجاء کرو اور نہ ہڈی سے۔ اس لیے کہ وہ تمھارے جنات بھائیوں کی غذا ہے۔

وفی الباب: باب میں ابو ہریرہؓ، سلمانؓ، جابرؓ اور ابن عمرؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اسمٰعیل بن ابراہیم وغیرہ سے بھی مروی ہے وہ روایت کرتے ہیں داؤد بن ابی ہند سے عن الشعبی عن علقمة عن عبدالله کی سند سے کہ عبداللہ بن مسعود لیلۃ الجن میں حضور ﷺ کے ساتھ تھے انہوں نے پوری حدیث کو بیان کیا شعبی کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ گوبر اور ہڈیوں سے استنجاء نہ کرو کیونکہ وہ تمھارے جن بھائیوں کی غذا ہے۔ اسمٰعیل کی روایت حفص بن غیاث سے زیادہ اصح ہے۔ اہل علم کا اسی پر عمل ہے۔ اس باب میں جابر اور ابن عمر کی احادیث بھی مذکور ہیں۔

﴿تشریح﴾

(قوله فانه زاد اخوانکم) یہ دوسری نہی (ولا بالعظام) کی علت ہے پہلے حکم کی علت بداہۃً معلوم تھی کیونکہ روث(2) مزید

---

(1) عمرو بالواؤ ہی صحیح ہے جیسا کہ اکثر نئے اور پرانے نسخوں میں ہے اہلِ رجال حدیث مثلاً حافظ وغیرہ نے بھی اس کو واؤ کے ساتھ ہی لکھا ہے۔

(2) یہ بات ماقبل میں گزر چکی ہے کہ آپ علیہ السلام نے لید کے ٹکڑے کو پھینک کر فرمایا کہ یہ ناپاک ہے۔

گندگی پھیلائے گی اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ قول (زاد اخوانکم) دونوں مسئلوں کی علت ہو بایں طور کہ "فـانـه" کی ضمیر روث اور عظام میں سے ہر ایک کی طرف لوٹائی جائے۔ ہڈی کا جنات کی غذا ہونا تو امر بدیہی ہے، روث کا غذا ہونا اس طرح سے کہ وہ جنات کی سواریوں کی غذا ہے تو جنات کی طرف مجازاً نسبت کردی گئی ہے کیونکہ جنات روث سے نفع حاصل کرتے ہیں اس علت سے معلوم ہوا کہ استنجاء ہر اس شے سے مکروہ ہے جو متقوم (قیمت والی) ہو اور ہر اس چیز سے بھی استنجا مکروہ ہے جس کو اپنے اور جانوروں کی غذا میں استعمال کیا جائے لہٰذا یہ ممانعت کا حکم کپڑوں اور گھاس وغیرہ کو بھی شامل ہوگا فافهم.

ہڈی اور لید کے جنات کی غذا ہونے کی کیفیت:

بظاہر جنات اس ہڈی کو بعینہ کھاتے ہیں اس میں کوئی بُعد (تعجب) بھی نہیں کیونکہ کتا بھی ہڈی کھالیتا ہے حالانکہ وہ جنات سے بہت کمزور ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان جنات کیلئے اس ہڈی پر گوشت پیدا[1] فرمادیتے ہیں۔

اگرچہ ہم اس کو نہیں جانتے اور نہ مشاہدہ کرتے ہیں اور اس سے یہ مسئلہ نکالنا کہ ھڈی انسانوں کیلئے حرام ہے صحیح نہیں کیونکہ جنات کیلئے اس کے کھانے کا جواز اور اس کا توشہ ہونا یہ انسانوں کے لئے ہڈی کے حرام ہونے کی علت نہیں بن سکتا بلکہ اس سے تو اشارہ مل سکتا ہے کہ انسانوں کیلئے ھڈی کا استعمال جائز ہے کیونکہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ جنات ان اشیاء کے مستحق بنتے ہی جب ہیں جب انسانوں کی ضروریات سے کچھ بچ رہے۔

سندِ حدیث کی وضاحت قوله و كان رواية الخ:

اسماعیل کی روایت حفص بن غیاث کی روایت سے اصح اس لئے ہے کہ حفص بن غیاث نے موقوف ٹکڑے کو (جو کہ شعبی کا قول تھا[2]) مرفوعاً نقل کردیا کیونکہ شعبی اگرچہ اس ٹکڑے کو آپ علیہ السلام کے کسی صحابی سے ہی نقل فرماتے ہوں گے لیکن انہوں نے یہ تصریح نہیں کی کہ یہ ٹکڑا اسی گزشتہ سند کے ساتھ منقول ہے جو کہ علقمہ عن ابن مسعود کے ساتھ شعبی نے نقل کیا ہے۔ (یہ ٹکڑا حدیث کا اس

---

(۱) اس کی تائید بخاری کی روایت (جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے) سے ہوتی ہے اس میں ہے کہ میں نے عرض کیا کہ ھڈی اور لید کی ممانعت کی کیا وجہ ہے؟ تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ وہ دونوں جنات کی غذا ہیں میرے پاس نصیبین مقام کے جنوں کا ایک وفد آیا تھا اور جنات کا یہ وفد بہت ہی خوبیوں والا تھا۔ انہوں نے مجھ سے توشہ کے بارے میں فرمائش کی تو میں نے ان کیلئے دعا کی یہ لوگ کسی بھی ہڈی یا لید کے پاس سے نہ گزریں مگر وہ اس پر غذا پائیں۔ ابن رسلان فرماتے ہیں دلائل النبوۃ میں ہے کہ جنات نے لیلۃ الجن میں عرض کیا کہ ہمیں ہدیہ عطا فرمائیے تو آپ علیہ السلام نے ان کو یہ ھدیہ عطا فرمایا پس وہ جب کوئی ھڈی یا لید پاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ہڈی اور لید کو ان کیلئے ایسا کردیتے ہیں گویا وہ کھائی ہی نہیں گئی اسی طرح لید ان کے جانوروں کی غذا ہے پس انسان جب اس لید کی کھاد سے تیار ہو کر حاصل ہونے والے اناج کھالیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس لید کو اناج میں تبدیل فرمادیتے ہیں ایسے ہی اگر انسان گھاس پھونس وغیرہ استعمال کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو بھی غذا میں تبدیل فرمادیتے ہیں۔ راجح قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس لید کو ان کی آگ کیلئے ایندھن بنادیتے ہیں اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس ایندھن کے رزق ہونے کا مطلب یہ ہو کہ اس سے خوشبو حاصل ہوتی ہے اور وہ ان کی تقویت کا باعث ہوگی (عین نجاست کا غذا ہونا مراد نہیں) کیونکہ جنات اجساد لطیفہ ہیں انتھی اور عنقریب باب الوضوء فی النبیذ میں یہ بات آرہی ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ (۶) بار ہوا ہے۔

(۲) اسی طرف امام مسلم نے اپنی صحیح میں اشارہ فرمایا بایں طور کہ قال شعبی کو ماقبل سے الگ کردیا اور اس کے کئی متابعات بھی نقل کئے ہیں امام نووی فرماتے ہیں: ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث فـار انـا آثـارهـم و آثار نيرانهم پر ختم ہوگئی اس کے بعد شعبی کا مقولہ ہے۔ ایسا ہی داؤد راوی کے شاگرد ابن علیہ ابن زریع ابن ابی زائدۃ اور ابن ادریس وغیرہ شعبی سے نقل کرتے ہیں ایسا ہی دار قطنی وغیرہ کا قول ہے۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

سند کے ساتھ منقول نہیں) اسی سبب سے اسماعیل کی روایت کو حفص کی روایت پر ترجیح دی گئی ہے کیونکہ اسماعیل نے حدیث کو واقعہ کے مطابق نقل کیا ہے بایں طور[1] کہ حدیث کو علقمہ عن ابن مسعود کی سند کے ساتھ مرفوعاً نقل کیا ہے اور جو جزو قال الشعبی کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہے وہ شعبی پر موقوف ہے۔

باب ماجاء في الاسْتِنجَاء بالماء

پانی سے استنجاء کرنے کا بیان

☆حدثنا قتيبة ومحمد بن عبد الملک بن ابی الشَّوَارِبِ البصری قالا حَدَّثَنَا ابو عَوَانَةَ عن قتادة عَنْ مُعَاذَةَ عن عائشة قالت: مُرْنَ اَزْوَاجَكُنَّ اَنْ يَسْتَطِيبُوا بِالْمَاءِ فَانِّی اَسْتَحْيِيهِمْ فَاِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم كَانَ يَفْعَلُهُ.

وَفِی الْبَاب عَنْ جَرِيرِبن عبد اللّٰه الْبَجَلِیِّ وانس وابی هريرة. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وعليه العمل عند اهل العلم: يختارون الاستنجاءَ بِالْمَاءِ، وان كان الاستنجاء بِالحجارة يُجْزِئُ عندهم، فَاِنَّهُمْ استَحَبُّوا الْاِسْتِنْجَاءَ بالماء وَرَاَوْهُ اَفْضَلَ وَبِهِ يقول سفيان الثوری وابن المبارک والشافعی واحمد واسحق.

معاذہ کہتی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اپنے شوہروں سے کہو کہ پانی سے استنجاء کریں کیونکہ میں ان سے شرماتی ہوں بے شک حضور ﷺ پانی سے استنجاء فرماتے تھے۔

وفی الباب: اس باب میں جریر بن عبداللہ البجلیؓ، انسؓ اور ابو ہریرہؓ سے بھی روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ تمام اہل علم کا اس پر عمل ہے انہوں نے استنجاء بالماء کو اختیار کیا ہے۔ اگرچہ پتھر سے استنجاء کرنا بھی ان کے نزدیک جائز ہے، پھر بھی تمام علماء نے استنجاء بالماء کو مستحب قرار دیا ہے۔ اور ان کی رائے میں استنجاء بالماء افضل ہے۔ یہ سفیان ثوریؒ، ابن مبارکؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کا مذہب ہے۔

(گذشتہ صفحے کا بقیہ) انه من كلام الشعبی: اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ٹکڑا ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس حدیث میں منقول نہیں (اس ٹکڑے کے مرفوع ہونے کی نفی نہیں بلکہ اس کے جزو حدیث ہونے کی نفی ہے) ورنہ شعبی یہ کلام تب ہی فرما سکتے ہیں کہ جب انہوں نے آپ علیہ السلام سے (کسی واسطہ سے) اس کلام کو اخذ فرمایا ہو (تو لامحالہ یہ مرفوع ہی ہے فافہم)۔

(۱) واقعہ اور نفس الامر میں حدیث کس طرح ہے اس کی تفسیر کر رہے ہیں کہ محدثین کے یہاں یہ حدیث عن علقمہ عن ابن مسعود کی سند سے مروی ہے اور اس کا آخری جزو جس کو قال الشعبی سے راوی نے ذکر کیا ہے وہ شعبی پر موقوف ہے پس اسماعیل نے اس طرح تفصیلاً موقوف جزو کو مرفوع جزو سے علیحدہ کر کے بیان کیا ہے جبکہ حفص بن غیاث نے دونوں کو ایک ہی سند میں جمع کر دیا ہے (جو کہ ان سے تسامح ہوا ہے) اس حدیث کو مصنف نے سورۃ احقاف کی تفسیر میں پوری تفصیل سے نقل کیا ہے اور امام مسلم نے اپنی صحیح مسلم میں بھی ذکر کیا ہے۔ (یہاں حدیث مختصر ہے)

﴿تشریح﴾

استنجاء بالماء کی تین صورتیں:

پانی سے استنجاء کے مستحب ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں رہا اور جہاں تک اس کے وجوب[1] کی بات ہے تو ہمارے مذہب حنفی میں یہ تفصیل ہے کہ جب نجاست موضع استنجاء سے تقریباً ایک درہم کی مقدار سے زیادہ تجاوز کر جائے تو اس کا دھونا فرض ہے اگر مقدار درہم سے کم ہو تو دھونا سنت اور درہم کے مقدار کے برابر ہو تو دھونا واجب ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں اس کی مقدار معلوم تھی کیونکہ ایک صحابی کا بیان ہے کہ ہم تو مینگنیاں کرتے تھے تو وہاں محل (موضع نجاست) کے ناپاک ہونے کا گمان کیسے ہوگا (کیونکہ وہ نجاست محل کو مقدار درہم سے کم ہی لگی ہوگی) پس یہاں استنجاء کا حکم بطور استحباب کے تھا ہاں جب آٹے والی اشیاء اور دودھ کو استعمال کیا جائے گا تو یہ حکم واجب ہو جائے گا۔

قولها مرن ازواجکن اس میں تعلیم ہے کہ جس امر مباح یا حکم شریعت بیان کرنے میں کسی غیر محرم سے حیا مانع ہو تو وہ کسی محرم کے واسطے سے کہلوا دی جائے۔

باب ماجاء ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا ارادالحاجةابعد فی المذهب

باب ہے اس بیان میں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب قضائے حاجت کا ارادہ فرماتے تو دور تشریف لے جاتے

☆حدثنا محمد بن بشارٍ حَدَّثَنَا عبد الوهاب الثَّقَفِىُّ عن محمدِبنِ عَمْرٍو عن ابى سَلَمة عن المغيرةِ بن شعبة قال: كُنْتُ مَعَ النَّبِىِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فى سَفَرٍ ، فَاَتَى النَّبِىُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم حَاجَتَهُ فَاَبْعَدَ فِى الْمَذْهَبِ.

قال وَفِى الْبَابِ عن عبد الرحمن بن اَبِى قُرَادٍ، وَاَبِى قتادة وجابرٍ، ويحيى بنِ عُبَيْدٍ عن اَبِيهِ، وَاَبِى مُوسى، وابن عباس، وبلال بن الحارث، قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

ويُرْوى عن النبى صلى اللّٰه عليه وسلم: اَنَّهُ كَانَ يَرْتَادُ لِبَوْلِهِ مَكَاناً كمايَرْتَادُ مَنْزِلاً.

وَاَبوسلمة: اسمه عبد اللّٰه بن عبد الرحمن بن عوف الزهرى.

مغیرہ بن شعبہ کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی قضائے حاجت کے لیے تشریف لے گئے اور دور جگہ کا انتخاب فرمایا

وفی الباب: باب میں عبدالرحمن بن ابی قراد ابوقتادہ، جابر، یحییٰ بن عبید عن ابیہ و ابی موسی، ابن

---

(۱) اس تفصیل میں فقہاءِ کرام کے مختلف اقوال ہیں جیسا کہ کتب فروع ردالمحتار وغیرہ میں تفصیل ہے۔ یہاں تقریر میں حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کے اختیار کردہ قول کو ذکر کیا گیا ہے وہ اپنے زمانے کے فقیہ تھے اور اسی تفصیل کو صاحب الدر المختار نے اختیار فرمایا ہے وہ لکھتے ہیں:۔ شارع نے مقدار درہم کو معاف فرما دیا ہے اگر چہ اس حالت میں نماز مکروہ تحریمی ہے اور اس کا دھونا واجب ہے اور مقدار درہم سے کم مکروہ تنزیہی ہے اس لئے اس کا دھونا سنت ہے اور مقدار درہم سے زیادہ فرض کو توڑنے اور باطل کرنے والا ہے پس اس کا دھونا فرض ہوگا۔

عباس، بلال بن الحارثؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ پیشاب کے لیے اس طرح جگہ تلاش کرتے تھے جس طرح کوئی آدمی گھر تلاش کرتا ہے۔ ابوسلمہ کا نام عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن عوف الزہری ہے

﴿تشریح﴾

قولہ ابعد فی المذھب مذہب کالفظ مصدر میمی(1) ہے یعنی آپ علیہ السلام دور جانے کو اختیار فرماتے تھے تاکہ اہتمام ستر زیادہ ہو۔

قولہ کمایرتادمنزلاً:

جیسا کہ رھائش کو تلاش کرنے والا جب مکان ڈھونڈتا ہے اور اس میں غور وخوض کرتا ہے کہ اس مکان کا پڑوسی کیسا ہے؟ مسجد قریب ہے؟ گھر کشادہ ہے؟ پانی کی سہولت ہے؟ اسی طرح اور آسانیوں اور سہولتوں کو مدنظر رکھتا ہے ایسے ہی آپ علیہ الصلوۃ والسلام پیشاب فرمانے کیلئے جگہ تلاش کرتے تھے۔(2) اور پیش نظر یہ امور ہوتے تھے:

۱- وہ جگہ بلند نہ ہو کہ پیشاب واپس اس کی طرف لوٹ آئے۔

۲- جگہ ہوا کے رخ پر نہ ہو۔ تاکہ ہوا کے سبب چھینٹیں نہ آئیں۔

۳- زمین سخت نہ ہو۔

۴- پردہ والی جگہ ہو وغیرہ وغیرہ۔

بَاب ماجاء فِی کَرَاهِیَةِ الْبَوْلِ فِی الْمُغْتَسَلِ

باب ہے غسل خانے میں پیشاب کرنے کی ممانعت کے بیان میں

☆حدثنا علیُّ بن حُجْرٍ وَاحمد بن محمد بن موسی مَرْدَوَیْهِ قالا اخبرنا عبد اللّٰه بن المبارک عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ اَشْعَثَ بن عبد اللّٰه عَن الحسن عن عبد اللّٰه بن مُغَفَّل: اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ نَهَی اَنْ یَبُوْلَ الرَّجُلُ فِی مُسْتَحَمِّهٖ، وَقَالَ: اِنَّ عَامَّةَ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ.

قال وَفِی الْبَابِ عن رجلٍ مِنْ اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم قال ابو عیسی: هٰذَا حَدِیثٌ غَرِیبٌ لَانَعْرِ فُه مرفوعاً الا من حدیث اَشْعَثَ بن عبدِ اللّٰه ویقال لَهُ الْاَشْعَثُ الْاَ عمَی.

---

(۱) ترمذی کی روایت میں یہی احتمال متعین ہے جبکہ ابوداؤد کی روایت میں ظرفیت اور مصدر ہونا دونوں ہی احتمال ہیں۔

(۲) ابن رسلان فرماتے ہیں کہ یہ بالا جماع ادب کے قبیل سے ہے اس سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ پیشاب کی چھینٹیں اگر کپڑے اور بدن پر لگ جائیں تو یہ ناقابل معافی ہیں۔ یہی شوافع کا مذہب ہے لیکن امام نووی نے اس کے دھونے کے معاف ہونے کے قول کو صحیح بتایا ہے۔ انتھی

قلت: ہمارے مذہب میں یہ چھینٹیں معاف ہیں الا یہ کہ پانی میں پڑ جائیں تو وہ معاف نہیں کیونکہ پانی کی طہارت کی بہت تاکید آئی ہے۔

وقد كَرِهَ قوم من اهل العلم البولَ فِي الْمغتَسَلِ، وقالوا: عامة الوسواس منه وَرَخَّصَ فيه بَعْضُ اَهْلِ العلم، مِنْهُمْ: ابنُ سيرينَ، وقيل له: انه يقال ان عامة الوسواس منه؟ فقال، رَبُّنَا اللّٰهُ لَاشَرِيکَ لَهُ.

وقال ابن المبارک: قد وُسِّعَ في البول في المغتَسَل اِذَا جَرَىٰ فيهِ الماء.

قال ابوعيسى: حَدَّثَنَا بذلک احمد بن عَبْدَةَ الآمُلِيُّ عَنْ حِبَّانَ عن عبد اللّٰه بن المبارک.

عبداللہ بن مغفلؓ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا کہ آدمی غسل خانے میں پیشاب کرے اور ارشاد فرمایا کہ عام طور پر اس سے وسوسے کی بیماری ہوتی ہے۔

وفی الباب: باب میں حضور ﷺ کے صحابہ میں سے ایک صحابی سے روایت ہے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذی یہ حدیث غریب ہے۔ ہم اس کو مرفوع صرف اشعث بن عبداللہ ہی کی سند سے پہچانتے ہیں اور ان کو اشعث الاعمی بھی کہا جاتا ہے۔ اہل علم کی ایک جماعت نے غسل خانے میں پیشاب کرنے کو مکروہ گردانا ہے۔ اور وہ کہتے ہیں کہ اس سے عموماً وسوسے کی بیماری ہوتی ہے۔ بعض اہل علم جیسے ابن سیرین نے غسل خانے میں پیشاب کرنے کی اجازت دی۔ جب ان سے کہا گیا کہ یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے وسوسے کی بیماری ہوتی ہے تو ابن سیرین نے فرمایا اللہ ہمارا رب ہے اس کا کوئی شریک نہیں۔ ابن مبارک نے فرمایا غسل خانے میں پیشاب کرنے کی اجازت ہے جبکہ اس پر پانی بہہ جائے۔ امام ترمذی کہتے ہیں کہ احمد بن عبدۃ الاملی نے عن حبان عن عبداللہ المبارک کی سند سے ہمیں ابن مبارک کا یہ قول نقل کیا ہے۔

﴿تشریح﴾

قوله قال ابن سيرين ان عامة الوسواس منه ان عامة الوسواس کی تشریح:

عامة الوسواس کی مراد یہ ہے کہ جب ایک آدمی غسل خانے میں پیشاب کرتا ہے پھر اس پر پانی گرتا ہے تو اس سے پیشاب کی چھینٹیں اڑتی ہیں تو جس عضو پر وہ چھینٹیں پڑتی ہیں اس میں شک ہو جاتا ہے کہ یہ عضو ناپاک ہو گیا پھر جب پانی کو اس عضو پر بہائے گا تو پانی جہاں بہہ کر جائے گا اس جگہ کے ناپاک ہونے کا شک ہوگا اور یہ شک بڑھتا ہی رہے گا یہاں تک کہ نمازی پر مشکل واقع ہو جائے گی تو آپ علیہ السلام نے اس وسوسے کی بنیاد کو جڑ سے اکھیڑ ڈالا کہ یہاں پیشاب کرنے سے ہی منع فرمادیا۔ واقع اور نفس الامر میں اصلاً غسل خانے میں پیشاب کرنا وہم و وسوسے کا سبب نہیں بلکہ یہ مآلاً سبب بن جائے گا جیسا کہ مذکورہ بالا بیان سے واضح ہوا۔ ہاں جب پہلے ہی پانی کو پیشاب پر بہالے تو کوئی نجاست نہ رہے گی خاص کر کہ جب زمین پختہ ہو ہم نے جو ماقبل سیاق بیان کیا یہی ابن سیرین رحمہ اللہ نے اپنے قول ربنا اللہ لاشریک له سے مراد لیا ہے۔

امام ابن سیرینؒ کے قول کی غرض:

ابن سیرینؒ کا مقصود اصل میں یہ تھا کہ اصل اشیاء کو وجود دینے والا اور مؤثر حقیقی ذات تو اللہ پاک کی ہے لیکن اس ذات نے کچھ اسباب ایسے رکھے ہیں جن کی طرف اشیاء کی نسبت کی جاتی ہے جب اسباب سے قطع نظر کیا جائے تو مسبب بھی موجود نہ ہوگا جب یہاں بیان کردہ صورت میں پیشاب کا اثر پانی بہادینے سے ختم ہو جاتا ہے تو وسوسہ بھی نہ رہے گا۔

امام ابن سیرینؒ اپنے معاصرین پر رد کرنا چاہتے تھے:

غرض ابن سیرین کی ان لوگوں پر رد کرنا تھا جو ان کے بعض معاصر تھے اور غسل خانہ میں پیشاب کرنے کو سختی سے منع کرتے تھے عبارت کا ظاہری معنیٰ مراد نہیں جس سے کوئی یہ خیال کرلے کہ امام ابن سیرین نے اہل سنت والجماعت کے مذہب کو ترک کر کے جبریہ کا مذہب اختیار فرمالیا ہے۔

باب ماجاء فی السواک

باب ہے مسواک سے متعلق

☆ حَدَّثَنَا اَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ بن سليمان عن محمدِبنِ عَمْرٍ وعن اَبِی سلمة عن ابی هريرة قال: قال رسولُ اللّٰه صلى الله عليه وسلم: لَوْلَا اَنْ اَشُقَّ عَلَى اُمَّتِي لَاَ مَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ.

قال ابو عيسى: وقد رَوَى هذا الحديثَ محمدُ بن اسحٰق عن محمد بن ابراهيم عن اَبِی سلمةَ عَنْ اَبِیْ هَرَيْرَةَ وزيدِبن خالد عن النبی صلى الله عليه وسلم وحديث ابی سلمة عن ابی هريرة وزيد بن خالد عن النبی ﷺ كِلَا هُمَا عندی صحيح لانه قدرُوِیَ مِن غير وجهٍ عن ابی هريرة عن النبی صلى الله عليه وسلم هذا الحديثُ وحديثُ اَبِی هريرة انما صُحِّحَ لانه قد رُوِیَ مِن غير وجه.

واما محمد فَزَعَمَ ان حديث اَبِی سلمة عن زيد بن خالد اصح.

وَفِی الْبَابِ عَنْ اَبِی بَكْرٍ الصِّدِّيق، وَعَلِی، وَعَائِشَةَ، وابْنِ عَبَّاسٍ، وَحُذَيْفَةَ، وزيد بن خالد، وانس، وعبد اللّٰه بن عَمْرٍو، وابن عمر، وام حَبِيبَةَ، وَاَبِی اُمَامَةَ، وَاَبِی ايوبَ وَتَمَّامِ بْنِ عَبَّاسٍ، وعبد اللّٰه بن حَنْظَلَةَ، وام سلمة وواثِلة واَبِی موسى.

☆ حدثنا هناد حَدَّثَنَا عَبْدَةُ عَن محمد بن اسحٰق عن محمدبن ابراهيم عن ابی سلمة عن زيدبن جهنی قال سمعت رسول اللّٰه ﷺ يقول: لَوْلَا اَنْ اَشُقَّ عَلَى اُمَّتِي لَاَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ، وَلَاَخَّرْتُ صَلَاةَ الْعِشَاءِ اِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ قال: فَكَانَ زَيْدُ بْنُ خَالِدٍ يَشْهَدُ الصَّلَوَاتِ فِی الْمَسْجِدِ وَسِوَاكُهُ عَلَى اُذُنِهِ مَوْضَعَ الْقَلَمِ مِنْ اُذُنِ الْكَاتِبِ، لَا يَقُومُ اِلَى الصَّلَاةِ اِلَّا اسْتَنَّ ثُمَّ رَدَّهُ اِلَى مَوْضِعِهِ قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ اگر مجھے اپنی امت پر مشقت کا خوف نہ ہوتا تو میں ان کو ہر نماز کے وقت لازمی طور پر مسواک کا حکم دیتا۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث محمد بن اسحٰق نے عن محمد بن ابراهيم عن ابی سلمة عن زيد بن خالد الجهنی عن النبی ﷺ کی سند سے ذکر کی ہے (گویا کہ محمد بن اسحٰق اس کو زید بن خالد الجہنی کی مسندات میں ذکر

کرتے ہیں) اور ابوسلمہ کی جو حدیث ہے وہ ابوسلمہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور زید بن خالد الجہنیؓ دونوں صحابیوں کے واسطے سے حضور ﷺ سے نقل کی ہیں۔ تو وہ دونوں ہی میرے نزدیک صحیح ہیں کیونکہ یہ متعدد طرق سے حضرت ابوہریرہؓ سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ سے اس حدیث کو نقل کیا ہے۔ (امام ترمذیؒ پھر فرماتے ہیں کہ) ابوہریرہؓ کی حدیث اس لیے صحیح ہے کہ یہ متعدد طرق سے مروی ہے اور امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ حدیث ابی سلمہ جو زید بن خالدؓ کی سند سے ہے وہ زیادہ اصح ہے۔

وفی الباب: باب میں ابوبکر صدیق، علی، عائشہ، ابن عباس، حذیفہ، زید بن خالد، انس، عبداللہ بن عمرو، ام حبیبہ، ابن عمر، ابوامامۃ، ابوایوب، تمام بن عباس، عبداللہ بن حنظلۃ، ام سلمۃ، واثلۃ، ابوموسیٰ (۱۷) سترہ صحابہ سے روایات ہیں۔

حدیث نمبر۲: **حدثنا هناد... عن ابی سلمة عن زید بن خالد الجهنیؓ**

ابوسلمہ زید بن خالد الجہنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اگر مجھے اپنی امت پر مشقت کا خوف نہ ہوتا تو میں ان کو ہر نماز کے وقت لازمی طور پر مسواک کا حکم دیتا۔ اور میں عشاء کی نماز کو ایک تہائی رات تک موخر کرنے کا وجوبی حکم دیتا۔ چنانچہ راوی کہتے ہیں کہ زید بن خالد الجہنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ مسجد میں تمام نمازوں میں حاضر ہوتے اور ان کی مسواک ان کے کان پر رکھی ہوتی جہاں پر کاتب اپنے کان پر قلم رکھتے ہیں۔ وہ نماز کے لیے کھڑے نہیں ہوتے تھے مگر مسواک کر لیتے تھے اور پھر دوبارہ مسواک کو اس کی جگہ پر لوٹا دیتے تھے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ کہتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے

﴿تشریح﴾

قوله لا مرتهم بالسواک:

(اگر امت پر مشقت کا خوف نہ ہوتا تو) یہ امر وجوبی ہوتا (ولأخرت العشاء) یعنی عشاء کے وقت کو وجوباً مؤخر کر دیتا بایں طور ثلثِ لیل سے قبل عشاء کا وقت ہی داخل نہیں ہوتا لیکن امت پر مشقت کے خوف کی وجہ سے یہ حکم وجوباً ارشاد نہ فرمایا۔ از مترجم) لیکن اب یہ دونوں حکم مستحب اور مندوب ہیں۔

مسواک وضو کے وقت کی سنت ہے:

یہاں عند کل صلاۃ سے مراد ہر نماز کی طہارت کے وقت مسواک کرنا ہے جیسا کہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے نیز اس پر قرینہ یہ ہے کہ مسواک طہارت (وضوء) کے مناسب ہے (کیونکہ وضوء میں دیگر اعضاء کی بھی طہارت ہوتی ہے تو منہ کی طہارت کا موقع بھی وہی ہونا چاہئے۔ از مترجم) نہ کہ نماز کے وقت لہٰذا اس کا وضوء کا جزء ہونا اولیٰ ہے۔ شافعیہ نے دونوں روایتوں کو جمع کیا ہے لہٰذا انہوں نے وضوء اور نماز دونوں وقتوں میں مسواک کو سنت قرار دیا ہے۔ یہ اچھی تطبیق ہے لیکن اس میں نقص یہ ہے کہ اس میں فہم راوی اور جو انہوں نے روایت سے معنی اخذ کیا ہے اس پر عمل ہے۔ روایت کے مقتضیٰ پر عمل نہیں کیا گیا (کہ مقصود تو صفائی ہے اور وضو نماز کے مقدمات میں سے ہے تو عند کل صلاۃ سے مراد مقدمات صلاۃ میں مسواک کرنا ہے۔ از مترجم)

یہاں مصنفؒ نے حدیث ابوھریرہ کے صحیح ہونے کی وجہ ذکر کی ہے کہ یہ متعدد طرق سے منقول ہے اور دوسری روایت (حدیث

زید بن خالد) کی وجہ تصحیح کو ترک کر دیا کیونکہ اس کی صحت متفق علیہا تھی۔[۱]

لہٰذا حدیث زید بن خالد کو صحیح قرار دینے کے لئے کسی وجہ کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

پھر جان لیں کہ مسواک عند کل صلاۃ والی روایت کو مسواک عند الوضوء والی روایت پر محمول کرنا (خلاف ظاہر نہیں بلکہ یہ مجاز متعارف کی قبیل سے ہے جو نصوص شرعیہ میں استعمال ہوتا رہتا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا..... الآیۃ اس آیت میں قیام سے مراد نماز کیلئے ارادہ اور قصد کرنا ہے (کہ نماز کیلئے قصد کرو تو وضوء کر لو نہ کہ نماز کی نیت باندھ کر وضوء کرنے کا حکم ہے۔ از مترجم)

الاستنان کہتے ہیں مسواک کرنے کو اس کا مصدر سنن ہے جس کا لغوی معنی سنت جاریہ اور طریقہ رائجہ کے ہیں۔

باب ماجاء اذا اسْتَیْقَظَ اَحَدُكُمْ من منامه فَلَا یَغْمِسَنَّ یَدَهُ فِی الاناء حتی یغسلِهَا

باب اس بیان میں کہ تم میں سے ایک آدمی اپنی نیند سے بیدار ہو تو اپنا ہاتھ برتن میں نہ ڈالے یہاں تک کہ اس ہاتھ کو دھولے

---

(۱) یا اس وجہ سے حدیث زید بن خالد کی صحت ذکر نہیں کی کیونکہ مصنف آگے امام بخاری سے نقل کر رہے ہیں کہ حدیث ابوسلمہ عن زید بن خالد اصح ہے۔
بخلاف حدیث ابی هریرۃ کے کہ اهل اصول نے اس روایت کو صحیح لغیرہ کی مثال میں ذکر کیا ہے۔ علامہ عراقی نے چند اشعار لکھے ہیں جن کا ترجمہ درج ذیل ہے:
وہ حدیث حسن جس کے راوی عدالت اور سچ وغیرہ صفات سے متصف ہوں جب اس حدیث کے اور طرق سامنے آئیں جو اس درجہ کے ہوں تو وہ حدیث صحیح کا درجہ لے لیتی ہے جیسا کہ حدیث لولا ان اشق علی امتی اس حدیث میں محمد بن عمرو راوی کے متابعات جب سامنے آئے تو یہ حدیث صحیح کے قائم مقام ہوگئی۔
مصنف کا قول حدیث ابوہریرہ کو صحیح اس لئے قرار دیا ہے کہ وہ متعدد طرق سے مروی ہے اس طرح کی عبارت ھندی نسخوں میں ہے جس سے غرض گزشتہ کلام کی تاکید ہے جبکہ مصری نسخے کی عبارت اس طرح ہے: "وحدیث ابی هریرۃ اصح لانه قدروی من غیر وجه" تو اس عبارت میں کلام تاسیسی ہوگا اور یہ اصح ہونے کی دلیل ہوگی کہ یہ حدیث کثرت طرق سے مروی ہے نیز یہ عبارت حدیث کے صحیح ہونے کی دلیل بطریق اولی بن جائے گی لیکن اس پر اشکال ہوگا کہ امام بخاری نے تو زید بن خالد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کو اصح فرمایا جیسا کہ ترمذی میں ہے کہ اما محمد فزعم ان حدیث ابی سلمه عن زید بن خالد اصح لیکن انہوں نے اپنی صحیح بخاری میں عبارت اس طرح ذکر فرمائی: "قال ابوهریرۃ عن النبی ﷺ لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک عند کل وضوء ویروی نحوه عن جابر وزید بن خالد عن النبی ﷺ تو امام بخاری نے حضرت ابوہریرہ کی حدیث کلمہ جزم قال کے ساتھ ذکر فرمائی اور حضرت زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کو یروی صیغہ تمریض کے ساتھ ذکر کیا اور یہ بات مشہور ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ جس روایت کو صیغۂ جزم کے ساتھ ذکر فرماتے ہیں تو [illegible]ایت بالکل صحیح ہوتی ہے اور جس روایت کو صیغۂ تمریض (یروی) کے ساتھ ذکر فرماتے ہیں اس کا درجہ پہلے کے برابر نہیں ہو سکتا تو اس سے معلوم ہوا کہ حدیث ابوہریرہ اصح ہے اور ترمذی نے امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ حدیث زید اصح ہے تو امام بخاری کے کلام میں تعارض ہوگیا۔
علامہ عینی لکھتے ہیں کہ حدیث زید کو صیغہ تمریض کے ساتھ اس لئے ذکر کیا کیونکہ اس میں محمد بن اسحاق راوی ہیں۔
امام بخاری کے کلام میں دفع تعارض کیلئے یہ تطبیق ہو سکتی ہے کہ حدیث ابوہریرہ حدیث زید کے مقابلے میں علی الاطلاق اصح ہے جیسا کہ صحیح بخاری سے معلوم ہوتا ہے رہا حضرت زید کی حدیث کا اصح ہونا تو اس طرح کہ ابوسلمہ راوی ایک روایت حضرت ابوہریرہ سے نقل کرتے ہیں اور ابوسلمہ راوی دوسری روایت حضرت زید سے نقل کرتے ہیں تو ابوسلمہ کی ان دونوں روایتوں میں سے ابوسلمہ عن زید والی روایت امام بخاری کے نزدیک زیادہ اصح ہے جیسا کہ امام ترمذی نے بخاری سے نقل کیا کیونکہ ابوسلمہ عن زید والی روایت میں ایک قصہ کی زیادتی بھی ہے رہا ابن اسحاق کا ضعیف ہونا تو یہ متابع کی وجہ سے ضعف ختم ہو جائے گا۔
(اس طرح امام بخاری کے کلام میں اضطراب ختم ہو جائے گا)

☆حدثنا ابو الولید احمد بن بَکارٍ الدِّمَشْقِیُّ یقال:هو مِنْ وَلَدِ بُسْرِ بنِ اَرْطَاةَ صَاحِبِ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم حَدَّثَنَا الولیدُ بن مسلم عَنِ الاوزاعی عَنِ الزھری عن سعید بن الْمُسَیَّبِ وَابی سلمة عن ابی ھریرة عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: اِذَا اسْتَیْقَظَ اَحَدُکُمْ مِنَ اللَّیْلِ فَلا یُدْخِلْ یَدَہٗ فِی الْاِنَاءِ حَتّٰی یُفْرِغَ عَلَیْھَا مَرَّتَیْنِ اَوْ ثَلاثًا، فَاِنَّہٗ لایَدْرِی اَیْنَ بَاتَتْ یَدُہٗ. وفی الباب عن ابن عمر، وجابرٍ، وعائشة.

قال ابو عیسی: ھذا حدیث حسن صحیح.

قال الشافعی: وَاحِبُّ لِکُلِّ مَنِ استیقظ مِن النوم،قَائِلَةً کَانَتْ اَوْ غَیْرَھَا: ان لایُدْخِلَ یَدَہٗ فِی وَضُوئِہٖ، حَتّٰی یَغْسِلَھا، فاِن ادخل یدہ قبل ان یغسِلھا کَرِھْتُ ذلک لہ، وَلَمْ یُفْسِدْ ذٰلِکَ المَاءَ اذا لم یکن عَلٰی یدہ نجاسةٌ. وَقَالَ اَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ:اِذَا اسْتَیْقَظَ من النوم مِنَ اللَّیْلِ فادخل یدَہ فِی وَضُوئِہٖ قبل ان یغسلھا فَاَعْجَبُ اِلَیَّ ان یُھْرِیقَ الماء. وقال اسحٰقُ: اِذَا استیقظ من النوم باللیلِ او بالنَّھَار فَلا یُدخل یدہ فِی وَضوئِہٖ حتی یغسلھا.

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تم میں سے کوئی آدمی رات کی نیند سے اٹھے تو اپنا ہاتھ برتن میں نہ ڈالے یہاں تک کہ اس پر دو یا تین مرتبہ پانی انڈیل دے کیونکہ اس کو نہیں معلوم کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گذاری ہے۔

وفی الباب: باب میں ابن عمرؓ، جابرؓ اور عائشہؓ سے روایات ہیں

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے

قال الشافعی: امام شافعیؒ نے فرمایا میں ہر اس شخص کے لیے جو نیند سے بیدار ہو، چاہے دوپہر کی نیند سے یا رات کی نیند سے اس کے لیے مستحب سمجھتا ہوں کہ اپنے ہاتھ کو وضو کے برتن میں نہ ڈالے یہاں تک کہ اپنے ہاتھ کو دھولے۔ اگر اس نے ہاتھ کو دھونے سے پہلے برتن میں داخل کر دیا تو میں اس کو ناپسند کرتا ہوں لیکن اس سے پانی ناپاک نہیں ہوگا جبکہ اس کے ہاتھ پر نجاست حقیقیہ موجود نہ ہو۔

قال احمد بن حنبل: امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اگر رات کی نیند سے بیدار ہوا اور اس نے ہاتھ دھونے سے پہلے وضو کے پانی میں ہاتھ داخل کرلیا تو مجھے یہ پسند ہے کہ وہ پانی کو بہادے۔

امام اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ اگر نیند سے بیدار ہوا چاہے رات کی نیند ہو یا دن کی نیند تو اپنے ہاتھ کو وضو کے برتن میں داخل نہ کرے یہاں تک کہ اس کو دھولے۔

﴿تشریح﴾

اس باب کی خوبی یہ ہے کہ ترجمۃ الباب بعینہ الفاظِ حدیث[1] پر مشتمل ہے۔

---

(۱) امام مسلم وغیرہ نے حدیث کے الفاظ اس ترجمۃ الباب کے مثل نقل کئے ہیں۔

نیند سے بیدار ہوکر پانی میں ہاتھ ڈالنے کے بارے میں ائمہ اربعہ کے اقوال:

ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ حکم کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے اس وجہ سے نصوص شرعیہ میں ہمارے نزدیک قیود کا اعتبار نہیں ہوتا لہٰذا ائمہ احناف کے نزدیک پانی یا کسی بھی مائع میں ہاتھ داخل کرنا مکروہ ہے خواہ آدمی رات کی نیند سے بیدار ہوا ہو یا دوپہر کے قیلولے سے یا اس پر بے ہوشی طاری ہوکر ختم ہوگئی ہو یا آدمی کی ہر اس کیفیت سے اسے افاقہ ہوا ہو جس میں اس شخص کو اپنی حالت معلوم نہ ہو اور نہ ہی اس حالت میں وہ شخص اپنے ہاتھ کی طہارت اور نجاست پر متنبہ[1] ہو سکے۔ اس کے باوجود اگر اس نے اپنا ہاتھ داخل کر ہی دیا تو پانی ناپاک نہ ہوگا کیونکہ اس کی طہارت و نجاست میں شک ہے اور نیند سے پہلے کی طہارت یقینی تھی اور یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ امر یقینی اس ہی جیسے امر یقینی سے زائل ہوتا ہے۔[2] (لہٰذا یہاں یقینی طہارت شک کی وجہ سے زائل نہ ہوگی) امام شافعی رحمہ اللہ اس مسئلے میں ہمارے ہم نوا ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کرهت له ذالک کا معنی یہ ہے کہ اس شخص نے ہاتھ ڈال کر ایک مکروہ اور نامناسب کام کیا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ ان کے نزدیک پانی مکروہ ہو جاتا ہے۔ امام احمد بن حنبل کی عادت[3] مبارکہ احکام میں علتیں ڈھونڈنے کی نہیں ہے اور وہ علت نکال کر اس حکم کو محض علت کی بنیاد پر دوسرے مسئلوں کی طرف متعدی نہیں کرتے۔

لہٰذا انہوں نے حدیث میں من اللیل والی قید کا اعتبار کیا ہے پس وہ فرماتے ہیں اگر رات کی نیند سے بیدار ہونے والا اپنا ہاتھ برتن میں داخل کر دے تو مجھے اس پانی کا بہانا زیادہ پسند ہے۔ اگر دوپہر کے قیلولے سے ایک شخص بیدار ہوا تو اس آدمی کے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پانی ناپاک نہ ہوگا۔ (حنفیہ جواب دیتے ہیں) حدیث میں لیل کی قید عادی ہے کہ عموماً رات کو لمبی نیند پوری کی جاتی ہے اور وہ کثرت غفلت کا وقت بھی ہے لہٰذا ہاتھ کا اس صورت میں ناپاک ہونا زیادہ قرین قیاس ہے۔ واللہ اعلم.

---

(۱) حدیث کے شان ورود میں مشہور وجہ یہی بیان کی جاتی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اهل عرب پتھروں کے ساتھ استنجا کیا کرتے تھے اور ان کے ممالک گرم تھے پس جب کوئی شخص سوتا تو پسینہ پسینہ ہو جاتا تو ممکن ہے کہ سوتے ہوئے شخص کا گیلا ہاتھ اس ناپاک جگہ پر لگ جائے اور ہاتھ ناپاک ہو جائے۔ انتھیٰ پس اس سے معلوم ہوا کہ اس حکم کی علت نجاست میں شک واقع ہونا ہے پس جب بھی نجاست میں شک واقع ہو دن میں یا رات میں یا جاگنے کی حالت میں شک واقع ہو تو ہاتھ پانی میں داخل کرنا مکروہ ہو جائے گا کما قال النووی۔ علامہ باجی لکھتے ہیں کہ اس حدیث کا شان ورود وہ ہے جسے ہمارے مالکی مشائخ عراق نے اختیار فرمایا ہے کہ ایک سونے والا شخص عموماً اپنا جسم کھجاتا ہے اور اس کا یہ ہاتھ اس کے بدن کے پھوڑے پھنسی وغیرہ پر اور بغلوں اور رانوں کے بالوں پر لگ جاتا ہے اس جیسی اور عرق آلود جگہوں پر ہاتھ لگ جاتا ہے اس لئے اس شخص کو ہاتھ دھونے کا حکم ہے تاکہ ہاتھ صاف ہو جائیں اور نجاست سے پاک ہو جائیں کمافی الاوجز.

(۲) جیسا کہ عنقریب ائمہ کے مذاہب مختصراً آپ کے سامنے آرہے ہیں تفصیل فتح الباری اور عینی میں ہے۔

(۳) ابن قدامہ مغنی میں لکھتے ہیں ہاتھوں کا دھونا نیند سے بیدار ہونے کی حالت کے علاوہ کسی بھی حالت میں بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ ہاں رات کی نیند سے بیداری کے بعد امام احمد کے مذہب میں ایک روایت میں ہاتھوں کا دھونا واجب ہے۔ اور یہی روایت راجح ہے دوسری روایت حنابلہ سے استحباب کی ہے اسی کو امام مالک اوزاعی، شافعی، اسحاق اور اصحاب الرائے (فقہاء) نے اختیار کیا ہے۔ حنابلہ سے دن کی نیند سے بیدار ہونے والے شخص کے ہاتھ دھونے کے متعلق ایک ہی روایت ہے کہ اس کو ہاتھوں کا دھونا واجب نہیں۔ حسن کا مذہب یہ ہے کہ دن اور رات کی نیند کا ایک ہی حکم ہے (کہ دونوں صورتوں میں ہاتھوں کا دھونا واجب ہے) پس جب نیند سے بیدار ہونے والے نے ہاتھ بغیر دھوئے برتن میں داخل کر دیئے تو احناف اور ان کے موافق ائمہ کے یہاں اس سے کچھ ناپاکی واقع نہ ہوگی اور جو ائمہ ہاتھوں کے غسل کو ضروری کہتے ہیں ان کے نزدیک اگر پانی زیادہ ہو تو پانی ناپاک نہ ہوگا اگر پانی زیادہ نہ ہو تو امام احمد فرماتے ہیں کہ مجھے اس کا بہادینا محبوب ہے اور حسنؒ کہتے ہیں اس کو بہانا ضروری ہے (یہ اوجز المسالک کا خلاصہ ہے)

باب ماجاء فِی التَّسْمِيَةِ عِنْدَالْوُضُوءِ

باب ہے وضو کے وقت بسم اللہ پڑھنے کے بیان میں

☆حدثنانَصرُ بن علی الجَهضَمِیُّ وبِشرُ بن مُعَاذِ العَقَدِیُّ قالا حَدَّثَنَا بشرُ بن المُفضَّلِ عن عبد الرحمن بن حَرمَلَةَ عن اَبِی ثِفَالِ المُرِّیِّ.عن رَبَاحِ بن عبد الرحمن بن ابی سفیان بن حُوَیطِبٍ عن جَدَّتِهِ عن ابیها قال:سمعت رسول اللّٰه ﷺ یقول:لاوُضُوءَ لِمَنْ لَمْ یَذْکُرِاسْمَ اللّٰهِ عَلَیْهِ.

قال وَفِی الْبَابِ عَنْ عَائِشَةَ، وَاَبِی سعیدالخدری، وَاَبِی هریرة وَسَهْلِ بنِ سعد، وانسٍ.

قال ابو عیسی: قال احمد بن حنبلٍ:لا اعلم فِی هذاالباب حدیثاً له اسنادٌ جَیِّدٌ.

وقال اسحٰق: انْ تَرَکَ التسمیةَ عامداً اعادَ الوُضوءَ،وان کَانَ ناسِیاًاو مُتَاَوِّلاً: اَجزاَهُ.

قَالَ مُحَمَّدُ بن اسمعیل احسن شیٔ فِی هذا الباب حدیث رَبَاحِ بن عبدالرحمن. قال ابوعیسیٰ:ورَبَاحُ بن عبد الرحمن عن جَدَّته عن ابیها، وابوها سَعِیدُ بن زیدِ بن عَمرِو بن نُفَیل.

وَابُو ثِفَالِ المُرِّیُّ اسمه ثُمَامَةُ حُصَیْنٍ. وَرَبَاحُ بن عبدالرحمن هوابو بکر بن حُوَیطِبٍ مِنْهُمْ مَنْ رَوَی هذاالحدیث فقال عن ابی بکر بن حُوَیطِبٍ فَنَسَبَهُ اِلَی جَدِّه.

﴿ترجمہ﴾

حویطب اپنی دادی سے نقل کرتے ہیں اوران کی دای اپنے والد سے نقل کرتی ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کوفرماتے ہوئے سنا کہ جوآدمی وضو کے شروع میں اللہ کا نام نہیں لیتااس کا وضونہیں ہوتا

باب میں عائشہؓ،ابوہریرہؓ،ابوسعید خدریؓ،سہل بن سعدؓاورانسؓ سے روایات ہیں۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ نے فرمایا کہ میں اس باب میں کوئی ایسی حدیث نہیں جانتا جس کی سند جید ہو۔اورامام اسحٰقؒ نے فرمایا کہ اگراس نے بسم اللہ جان کر چھوڑی تو وضوکا اعادہ کرے اوراگر بھول کریا تاویلاً چھوڑی تو یہ کافی ہوجائے گا۔

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اس باب میں سب سے بہترین سندرباح بن عبدالرحمٰن کی حدیث کی ہے

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ رباح راوی اس حدیث کوعن جدته عن ابیها کی سند سے نقل کرتے ہیں۔رباح بن عبدالرحمن کی دادی کے والدکا نام سعید بن زید بن عمرو بن نفیل ہے۔اورایک راوی ہے ابوثفال المری اس کا نام ثمامہ بن حصین ہے اور رباح بن عبدالرحمٰن کوابوبکر بن حویطب بھی کہتے ہیں اور بعض حضرات نے اس حدیث کوعن ابی بکر بن حویطب ذکر کیااوران کوان کے جداعلیٰ کی طرف منسوب کردیا۔

(حافظ نے تقریب میں لکھاہے کہ یہ رباح راوی مقبول ہے یعنی اس کی سند قابل قبول ہے)(تحفۃ الاحوذی ۱/۳۸)

﴿تشریح﴾

حدیث باب کے معانی میں علماء کی آراء مختلف ہیں۔

وضوء کی ابتداء میں تسمیہ والی حدیث کا محمل:

بعضوں نے اس حدیث کو ظاہری معنی پر رکھا ہے لہٰذا وہ وضو سے قبل تسمیہ کے ضروری ہونے کے قائل ہوگئے یہ مذہب بعض ظاہریہ[1] کا ہے جبکہ شافعیہ اور ان کے موافق ائمہ نے اس حدیث میں تسمیہ سے نیت[2] مراد لی ہے کیونکہ تسمیہ بالقلب نیت اور ارادے ہی کا نام ہے۔

حدیث باب لاوضوء میں لا کے نفیءِ کمال ہونے پر قرائن:

بہر حال نفی سے مراد نفی کمال ہے پس وضو نیت اور بسم اللہ کے بغیر صحیح ہو جائے گا اگر چہ نیت اور تسمیہ پڑھنے کی صورت میں ثواب زیادہ ملے گا۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ لا کا کلمہ نفیءِ ذات میں بھی استعمال ہوتا ہے اور یہ لا کا حقیقی معنیٰ ہے اس میں قرینہ کی بھی ضرورت نہیں اور لا کا دوسرا معنیٰ نفی کمال ہے اور یہ مجازی معنی ہے کیونکہ ایک شخص ایک کام کو اس کے آداب وشرائط کے ساتھ بخوبی ادا نہ کر سکے تو اس نے گویا یہ کام کیا ہی نہیں اور یہ معنیٰ تو عام کلام میں بھی مستعمل ہے (جیسے ایک مہمان دعوت میں تھوڑا کھانا کھائے تو میزبان کہتا ہے کہ آپ نے کھایا ہی کیا ہے۔ از مترجم) یہاں حدیث میں بھی لا نفیءِ کمال کا ہے اس پر دوسری حدیث قرینہ بنتی ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان[3] ہے جو شخص وضو کرتا ہے اور اس کے شروع میں اللہ تعالیٰ کا نام لیتا ہے تو اس کے سارے بدن کے گناہ معاف ہوتے

---

(۱) ابن العربی عارضہ میں لکھتے ہیں کہ امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں مجھے اس باب میں کسی صحیح السند حدیث کا علم نہیں لیکن ان کے مذہب میں تسمیہ پھر بھی ضروری ہے اور دوسری روایت کے مطابق تسمیہ واجب نہیں ہے جبکہ ہمارے علماء (مالکیہ) نے حدیث تسمیہ سے نیت کا معنیٰ مراد لیا ہے۔

(۲) ابن رسلان فرماتے ہیں ہمارے ائمہ نے اس حدیث کے مختلف جوابات دیئے ہیں:

پہلا جواب جو کہ سب سے بہتر ہے وہ یہ ہے کہ حدیث باب ضعیف ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس میں وضو کامل کی نفی ہے۔

تیسرا جواب ربیعۃ الرائے کا ہے (جو کہ امام مالک اور دارمی وغیرہ کے شیخ ہیں) کہ اس حدیث سے نیت کی فرضیت معلوم ہوتی ہے۔

چوتھا جواب قاضی ابو بکر باقلانی وغیرہ فرماتے ہیں کہ جملہ جو کہ منفیہ ہے اور اس میں نفی ایسے اسم پر داخل ہے جو فعل شرعی ہے (یعنی وضوء) تو یہ جملہ مجمل ہے کہ اس میں تردد ہے کہ نفی کمال وضو کی ہے یا نفس وضو کی جیسا کہ لانکاح الا بولیٌ میں لا نفیءِ کمال کا ہے اور لا صلاۃ الا بفاتحۃ الکتاب میں بھی لا نفی کمال کا ہے۔

اس کی اور نظیریں لا اجر لمن لا حسبۃ لہ و لا عمل الا بنیۃ اور لا صلاۃ بحضرۃ الطعام سب میں نفی کمال ہے اس لئے حدیث باب میں بھی نفی کمال ہوگی۔

(۳) اس حدیث کو دار قطنی اور بیہقی نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا ہے اس میں ایک راوی ابو بکر الداہری متروک ہے کہا جاتا ہے کہ یہ شخص خود بھی حدیث بنالیتا تھا دار قطنی اور بیہقی نے اس روایت کو ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی نقل کیا ہے اس میں مرداس بن محمد عن ابیہ کا واسطہ ہے اور یہ دونوں راوی ضعیف ہیں دار قطنی اور بیہقی نے اس روایت کو ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی نقل کیا ہے اس میں یحییٰ بن قاسم السمسار راوی متروک ہے اور اس روایت کو عبدالملک بن حبیب نے عن اسماعیل عن عیاش عن ابان کی سند سے نقل کیا ہے لیکن یہ روایت مرسل ہے اور انتہائی ضعیف ہے ابو عبید کتاب الطہور میں لکھتے ہیں کہ میں نے خلف بن خلیفہ سے ایک حدیث سنی جس کو وہ اپنی سند سے حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کرتے تھے لیکن وہ سند مجھے یاد نہیں رہی۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

ہیں اور جو اللہ تعالیٰ کے نام کے بغیر وضو کرتا ہے اس کے صرف اعضائے وضو کے گناہ معاف ہوتے ہیں تو یہ حدیث آپ علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان لا وضوء لمن لم یسم کی مراد واضح کر دیتی ہے (کہ نفی، کمالِ وضو کی ہے) اور اس سے بڑا قرینہ کیا ہوگا کہ متکلم نے اپنی مراد اور غرض کی خود ہی وضاحت کر دی پس آپ ﷺ کا یہ فرمان لا ایمان لمن لا امانۃ لہ کی نظیر ہوگا اور اس جیسی اور بے شمار نظیریں ہیں نیز قرینہ یہ بھی ہے کہ حدیث کو ظاہری معنی پر رکھنے میں یہ خرابی لازم آئے گی کہ آیت وضو کی تخصیص خبر واحد کے ساتھ لازم آئے گی (آیت وضو میں صرف چار اعضاء دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور خبر واحد نے وضو میں بسم اللہ کا اضافہ بھی کر دیا ہے۔ از مترجم) اور یہ تخصیص نسخ کے حکم میں ہوتی ہے اور خبر واحد سے آیت قطعیہ کا نسخ جائز نہیں۔ (۱)

امام اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ بسم اللہ عمداً چھوڑ دینے سے وضو باطل ہو جائے گا کیونکہ اس نے ایک فرض چھوڑ دیا اور اگر نسیاناً یا تاویلاً تسمیہ ترک کر دی (جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے) تو ان کے نزدیک بھی وضو صحیح ہو جائے گا کیونکہ علماء کے اختلاف سے حکم میں تخفیف ہو ہی جاتی ہے نیز آپ ﷺ کے فرمان رفع عن امتی الخطاء والنسیان کا مطلب بھی یہی ہے کہ جب بھولے سے کوئی رکن چھوڑ دے تو نفس فعل صحیح اور کافی ہو جائے گا۔

باب ماجاء فِی الْمَضْمَضَۃِ وَالِاسْتِنْشَاق

باب ہے کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کے بیان میں

☆حدثنا قتیبۃ بن سعید حَدَّثَنَا حَمَّادُ بن زید وَجَرِیرٌ عن منصورٍ عن هِلَالِ بْنِ یَسَافٍ عَنْ سَلَمَۃَ بن قَیْسٍ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إِذَا تَوَضَّأْتَ فَانْتَثِرْ وَإِذَا اسْتَجْمَرْتَ

(گزشتہ صفحے کا بقیہ) نیز یہ حدیث معضل ہونے کے ساتھ ساتھ موقوف بھی ہے (کذافی التلخیص)۔ حضرت سہارنپوری بذل میں لکھتے ہیں اس حدیث کی مؤید دوسری حدیث: اللہ کا ذکر مؤمن کے قلب میں ہے، بسم اللہ پڑھے یا نہیں الخ۔ رہا اس متن والی حدیث (متن کو کب مراد ہے) کو ضعیف کہنا تو یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کثرت طرق کی وجہ سے حدیث کو تقویت مل جاتی ہے جیسا کہ ترمذی کی حدیث باب لا وضوء لمن لم یسم اسم اللہ علیہ کا ضعف اس دارقطنی والی روایت سے ختم ہو جاتا ہے۔ امام بیہقی نے عدم وجوب پر حدیث لاتتم صلاۃ احدکم حتی یسبغ الوضوء کما امرہ اللہ سے بھی استدلال کیا ہے کہ بسم اللہ پڑھنا فرض نہیں ہے اور امام طحاویؒ نے حدیث مہاجر بن قنفذ سے استدلال کیا ہے جس میں آتا ہے کہ انہوں نے آپ ﷺ کو سلام کیا درانحالیکہ آپ ﷺ وضو فرما رہے تھے (تو اس حدیث کے آخر میں ہے کہ میں نے بے وضو اللہ تعالیٰ کے نام لینے کو پسند نہ کیا تو معلوم ہوا کہ وضو سے پہلے بسم اللہ بھی نہ پڑھی ہوگی۔ از مترجم) ابن سید الناس نے شرح ترمذی میں تصریح کی ہے کہ بعض روایات میں حدیث باب میں لا وضوء کاملاً بھی وارد ہوا ہے اور امام رافعیؒ نے بھی اسی سے استدلال کیا ہے رہا حافظ کا التلخیص الحبیر میں یہ کہنا کہ میں نے زیادتی نہیں دیکھی (بظاہر لا وضوء کے بعد کاملاً کی زیادتی کے متعلق حافظ کا یہ قول ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ از محمد زکریا مدنی) تو متقدمین جنہوں نے یہ زیادتی دیکھی ہے ان کی بات حافظ کے کلام پر مقدم ہوگی۔

(۱) خصوصاً جبکہ حدیث ضعیف ہو (تو وہ آیت کیلئے کیسے مخصص بن سکتی ہے۔ از مترجم) امام احمد کا قول لا اعلم فی ھذا الباب حدیثاً صحیحاً گزر چکا ہے رہی حدیث باب تو دارقطنی فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں اضطراب ہے پھر اضطراب کی تفصیل ذکر کی جس کو حافظ نے تلخیص میں ذکر کیا ہے اور ابو حاتم اور ابو زرعہ سے نقل کیا ہے کہ وہ دونوں کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح نہیں۔ ابو ثفال اور رباح دونوں مجہول ہیں ابن قطان کہتے ہیں حدیث بہت ہی ضعیف ہے۔ بزار فرماتے ہیں ابو ثفال تو مشہور راوی ہیں لیکن رباح اور ان کی دادی سے صرف یہی حدیث منقول ہے اور رباح سے صرف ابو ثفال راوی ناقل ہیں تو نقل حدیث کے اعتبار سے حدیث صحیح سند سے ثابت نہیں۔

فَاَوْتِرْ. قال وَفِي الباب عن عثمانَ، وَلَقِيط بْنِ صَبِرَةَ وابن عباسٍ، وَالمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِی کَرِبَ، وَوَائِلِ بْنِ حُجْرٍ، وابی هریرة.

قال ابوعیسی: حَدِیثُ سَلَمَةَ بنِ قیسٍ حدیثٌ صحیح.

واختَلَفَ اهلُ العلم فیمن تَرکَ المضمضةَ وَالاستنشاق، فقالت طائفةٌ منهم: اذا ترکهما فِي الوضوء حتی صَلّی اعادالصلاة، وَرَاَوْا ذلک فِي الوضوء والجنابةِ سَوَاءً. وَبِهِ یقولُ ابنُ اَبِی لَیْلَی، وعبدُاللّٰه بنُ المبارکِ، وَاحمدُ، واسحٰقُ. وقال احمدُ: الاستنشاقُ اَوْ کَدُمِن المضمضةِ. قال ابوعیسی: وقالت طائفةٌ مِن اهل العلم: یُعِیدُ فی الجنابةِ، ولایعید فی الوضوء، وهو قول سفیانَ الثَّوْرِیِّ وبعضِ اهل الکوفة.

وقالت طائفةٌ: لایعید فِي الوضوءِ ولافی الجنابةِ، لانهما سُنَّةٌ مِن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم: فلا تجبُ الاعادةُ علی من ترکهما فی الوضوءِ ولا فی الجنابةِ. وهو قول مالکٍ والشافِعِیِّ

﴿ترجمہ﴾

سلمہ بن قیس سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ جب تم وضو کرو تو تم ناک کو چھڑک لو اور جب پتھر سے استنجاء کرو تو طاق عدد میں کرو (انتثار کا مطلب ہے ناک کو چھڑکنا یعنی ناک سے پانی کو نکالنا اور ناک سے پانی تب ہی نکالا جائے گا جبکہ ڈالا جائے تو ناک سے پانی ڈال کر نکالو۔ تو لازم کو ذکر کیا)

وفی الباب: باب میں عثمان اور لقیط بن صبرۃ اور ابن عباس، مقدام بن معدیکرب، وائل بن حجر اور ابو ہریرہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں سلمۃ بن قیس کی حدیث حسن صحیح ہے۔ اہل علم کا اختلاف ہے اس شخص کے متعلق جو مضمضمۃ اور استنشاق چھوڑ دے۔ بعض اہل علم کہتے ہیں کہ اگر اس کو وضو میں چھوڑ دیا تو نماز نہیں ہوگی یہاں تک کہ اعادہ کرے گا اور مضمضۃ اور استنشاق وضو اور جنابت دونوں میں فرض ہیں۔ یہ ابن ابی لیلیٰؒ، عبداللہ بن مبارکؒ، امام احمدؒ، اسحٰقؒ کی رائے ہے۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ ناک میں پانی ڈالنا کلی کرنے کے مقابلے میں زیادہ ضروری ہے

(قال ابوعیسیٰ الی: یہ اصل میں قال ابوعیسیٰ کا لفظ ایک نسخہ میں ہے لہذا نسخہ کا نشان ڈالنے کے لیے ن لکھ دیتے ہیں اور نسخہ کے مقولہ کے ختم پر الی لکھ دیتے ہیں تو جس طرح ن کا نشان اوپر ہے اسی طرح الی بھی اوپر ہونا چاہیے لیکن بعد میں لکھنے والوں نے الی نیچے لکھ دیا واللہ اعلم)۔ اہل علم کی ایک جماعت کہتی ہے کہ جنابت میں تو آدمی دوبارہ نماز لوٹائے گا اور وضو میں نہیں لوٹائے گا۔ اور یہ سفیان الثوری اور بعض اہل کوفہ کا مذہب ہے۔ اور علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اگر کلی اور ناک میں پانی نہیں ڈالا تو نہ وضو کو لوٹائے اور نہ جنابت کے غسل کو لوٹائے کیونکہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا یہ دونوں حضور ﷺ کی سنت ہیں۔ لہذا جو آدمی کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کو چھوڑ دے اس کے اوپر نہ وضو کا اعادہ واجب ہے نہ فرض غسل کا یہ امام مالکؒ اور شافعیؒ کا قول ہے۔

﴿تشریح﴾

قوله أحسن شيءٍ:

اس روایت کا احسن ہونا دوسری ضعیف روایات کے اعتبار سے ہے لہٰذا امام احمدؒ کا قول: ''میں اس باب میں کوئی حدیث ایسی نہیں جانتا جو صحیح الاسناد ہو'' اس قول کے معارض نہ ہوگا کیونکہ امام احمد نے مرتبۂ صحت کی نفی کی ہے (لیکن فی نفسہ یہ دوسری روایات کے اعتبار سے احسن بھی ہے)

قوله اذا توضأت فانتثر واذا استجمرت فاوتر:

فانتثر اورفاوتر میں امر کے استحبابی ہونے پر قرائن:

یہ دونوں امر کے صیغے ہیں لہٰذا اصل وضع کے اعتبار سے وجوب کا تقاضہ کرتے ہیں لیکن دوسرے حکم فاوتر کے معارض آپ علیہ الصلاۃ والسلام کی حدیث: من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ابھی گذری ہے اور فانتثر والی روایت کے معارض آیت پاک کا اطلاق ہے (آیت وضو میں چہرہ مطلقاً دھونے کا ذکر ہے نہ کہ ناک میں پانی ڈالنے کا) لہٰذا حدیث باب میں حکم استحباب پر محمول کیا جائے گا اور آپ ﷺ کا فعل جو ابن عمر کی روایت میں ہے۔ (از مترجم: اس سے مراد بظاہر لیلۃ الجن کا واقعہ ہے جس میں فالقی الــروث کا ذکر ہے اور یہ بات حضرت شیخ الحدیث کے کلام میں گزر گئی کہ راوی ابن مسعود ہیں لیکن شارح نے غلطی سے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نقل کیا ہے اور اس غلطی کا بار بار اعادہ بھی ہے۔) اس فعل کو خصوصیت نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس توجیہ کی ضرورت نہیں نیز قرینہ یہ بھی ہے کہ آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فرمان (فاخذ الحجرین والقی الروثۃ) میں محل نجاست کی صفائی آپ کی خصوصیت نہیں (لہٰذا استنجا کا حکم بھی استحبابی اور مضمضہ اور استنشاق کا حکم بھی استحبابی ہے) یہ احناف کا مذہب ہے جبکہ[1] بعض ائمہ مضمضہ اور استنشاق دونوں کو فرض کہتے ہیں۔ اور بعض ائمہ دونوں کو سنت قرار دیتے ہیں لیکن ان کے یہاں ناک میں پانی ڈالنا کلی کے مقابلے میں زیادہ مؤکد ہے۔ پھر احناف نے وضو اور غسل میں وجوب اور سنت کا فرق کیا ہے (غسل میں دونوں واجب ہیں اور وضو میں دونوں سنت ہیں) جس کی تفصیل کتب احناف میں ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اگر وضو میں کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کو ضروری قرار دیں تو یہ خرابی لازم آئے گی کہ آیت وضو کو منسوخ (مخصوص) ماننا پڑے گا (جس میں صرف اعضاءِ اربعہ کا ذکر ہے) لہٰذا ہمیں ان کو

---

(۱) ابن العربی فرماتے ہیں کہ وضو میں کلی اور ناک میں پانی ڈالنے سے متعلق فقہاء کے چار اقوال ہیں۔

وضو میں مضمضہ واستنشاق سے متعلق اقوال اربعہ:

پہلا قول: مضمضہ اور استنشاق دونوں سنتیں ہیں وضو اور غسل دونوں میں اسکو مالکؒ، شافعیؒ اور اوزاعیؒ اور ربیعہؒ نے اختیار فرمایا ہے۔

دوسرا قول: وضو اور غسل میں مضمضہ واستنشاق دونوں واجب ہیں۔ اس کو احمدؒ واسحاقؒ نے اختیار کیا ہے۔

تیسرا قول: استنشاق واجب ہے اور مضمضہ سنت ہے اس کو ابوثورؒ نے اختیار فرمایا ہے۔

چوتھا قول: دونوں غسل میں واجب اور وضو میں سنت ہیں اس کو ثوریؒ اور ابوحنیفہؒ نے اختیار فرمایا ہے۔

سنت کہنا ضروری ہوا غسل میں یہ بات نہیں ہے [1] کیونکہ غسل میں اللہ تعالیٰ کا فرمان:۔ **وان کنتم جنبا فاطھروا** میں صیغہ مبالغہ کے ساتھ طہارت کا حکم دیا گیا ہے یہ آیت مؤید ہے کہ غسل میں مضمضہ اور استنشاق دونوں فرض ہیں چونکہ مبالغہ یا تو کمّاً زیادتی کے ساتھ ہوگا یا کیفاً زیادتی کے ساتھ۔ دوسری صورت (کہ اعضاء غسل میں کیفاً زیادتی کی جائے) کا تو نہ ہی شرعاً ثبوت ہے اور نہ ہی یہ کوئی امر معقول ہے لہٰذا یہاں مبالغہ **فی الکم** ہے اور اس میں پھر دو احتمال ہیں یا تو عدد کی زیادتی کی جائے (ہر ہر عضو کئی بار دھویا جائے) یا محل مغسول میں زیادتی کی جائے پہلا احتمال صحیح نہیں کیونکہ حدیث شریف میں ہے **من نقص عن ھذا او زاد فقد تعدی وظلم او کما قال** وارد ہوا ہے (لہٰذا تین سے زیادتی از روئے حدیث درست نہیں۔ از مترجم)

پس یہی احتمال باقی رہا کہ مقدار مغسول میں زیادتی کی جائے لیکن اس جسم کے علاوہ کوئی اور شے ہے ہی نہیں جس کو غسل میں دھویا جائے اور فاطھروا کے صیغہ مبالغہ پر عمل کیا جائے لہٰذا ہم نے مضمضہ واستنشاق کو غسل میں فرض قرار دیا تا کہ اس میں مبالغہ کا تحقق اس طرح کیا جائے کہ جو عضو من وجہ چہرے میں داخل ہے اور من وجہ خارج ہے اس کو بھی دھویا جائے (منہ اور ناک کا اندرونی حصہ۔ از مترجم) اور وضو میں اس طرح مبالغے کا حکم نہیں بلکہ اس میں صرف (**فاغسلوا** صرف اعضاء اربعہ کے) دھونے کا حکم ہے لہٰذا صرف ظاہر اعضاء کے غسل سے بھی یہ حکم پورا ہو جائے گا۔

پھر یہ بات سمجھنی چاہئے کہ وضو میں مضمضہ اور استنشاق کو واجب ہونا چاہئے نہ کہ سنت کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جو حکم خبر واحد سے ثابت ہو وہ واجب ہوتا ہے لیکن فقہاءِ احناف نے اس کے وجوب کا قول نہیں کیا کیونکہ حدیث میں کبھی تو مضمضہ واستنشاق کا ثبوت ہے اور کبھی نہیں حالانکہ واجب وہ ہوتا ہے جس کے ترک پر وعید وارد ہو (یہاں کوئی وعید نہیں ہے) پھر یاد رکھیں کہ انتثار اور استنشاق [2] دونوں کی مراد ایک ہی ہے کہ ناک میں پانی ڈالنا اور پھر نکالنا اگر چہ حدیث میں کسی ایک لفظ کو ذکر کیا جاتا ہے دوسرے کو حذف اس

---

(۱) نیز دار قطنی اور بیہقی نے برکۃ بن محمد الحلبی عن یوسف بن اسباط عن سفیان عن خالد الحذاء عن ابن سیرین عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سند سے آپ ﷺ کا فرمان نقل کیا ہے کہ مضمضہ اور استنشاق جنبی کیلئے تین دفعہ فرض ہے۔ قال القدوری فی تجریدہ: برکۃ الحلبی کو ضعیف کہنا صحیح نہیں کیونکہ ابن معین نے اپنی آخری کتابوں میں ان کی تعریف کی ہے اور انہوں نے کئی طرق سے حدیث کو مرسلاً نقل کیا ہے۔ قال الشیخ تقی الدین فی الامام: برکہ کی سند کے علاوہ یہ حدیث موصولاً بھی مروی ہے۔ پھر انہوں نے اپنی سند سے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی مرفوعاً نقل کیا ہے۔ **المضمضة والاستنشاق ثلاثا للجنب فريضة** دار قطنی لکھتے ہیں سلیمان عن ھمام کے تفرد کے سبب یہ روایت غریب ہے پھر اس کے ضعیف ہونے کو ذکر کیا ہے۔ بیہقی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اپنی سند سے نقل کیا ہے کہ کسی نے پوچھا کہ ایک شخص مضمضہ واستنشاق بھول گیا تو آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ یہ شخص غسل کا اعادہ نہ کرے الا یہ کہ یہ جنبی ہو۔ یہ سب روایات دلالت کرتی ہیں کہ یہ دونوں غسل میں فرض ہیں۔ بعض احادیث کا ضعف دوسری روایات کے ملانے سے ختم ہو جاتا ہے۔ ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ ہر بال کے نیچے جنابت ہوتی ہے پس بالوں کو دھوؤ (الحدیث) اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ناک میں بھی بال ہوتے ہیں (لہٰذا ناک میں پانی ڈالنا فرض ہوا۔ از مترجم) ابوداؤد نے اسی کے ہم معنی روایت حضرت علیؓ سے مرفوعاً نقل کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے (اور جس روایت پر ابوداؤد سکوت فرماتے ہیں وہ) دلیل بنانے کے قابل/ لائق ہوتی ہے۔ نیز یہ بھی دلیل ہے کہ آپ ﷺ نے مضمضہ اور استنشاق پر غسل میں مداومت فرمائی ہے جو کہ فرضیت کی دلیل ہے۔ **کذا فی الاوجز.**

(۲) یعنی شریعت میں مقصود اور مطلوب دونوں فعل کا مجموعہ ہے ورنہ لغت کے اعتبار سے دونوں لفظوں کے معنی مختلف ہیں جیسا کہ اگلے کلام سے معلوم ہوتا ہے پس لغت میں استنشاق کہتے ہیں ناک میں پانی ڈالنا اور استنثار کہتے ہیں ناک سے پانی نکالنا۔

لئے کیا جاتا ہے کہ دونوں لازم وملزوم ہیں اس طرح کے استنشاق انتثار کے لئے ہی ہوتا ہے اور ایسے ہی انتثار استنشاق کے بعد ہی ہوتا ہے (پہلے ناک میں پانی ڈالے گا تب ہی تو نکالے گا۔) استجمار کے تین معنیٰ ہیں۔ تینوں ہی اس حدیث سے مراد لئے جاسکتے ہیں لیکن پہلا معنیٰ بقیہ دونوں معنوں سے زیادہ راجح ہے اور دوسرا معنی تیسرے معنی سے راجح ہے۔ پہلا معنی ہے: محل نجاست کی صفائی کیلئے پتھر تلاش کرنا (مانگنا) دوسرا معنی ہے کفن کو دھونی دینا اور تیسرا معنی ہے حج میں جمرات کو کنکر مارنا۔

باب المضمضة و الاستنشاقِ من كَفٍّ وَاحِدٍ

باب ہے ایک ہتھیلی سے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بیان میں

☆ حَدَّثَنَا يحيى بن موسى حَدَّثَنَا ابراهيم بن موسى الرَّازِيُّ حَدَّثَنَا خالد بن عبد الله عن عَمْرو بن يحيى عن ابيه عن عبد الله بن زيد قال: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفٍ وَاحِدٍ، فَعَلَ ذٰلِكَ ثَلاثاً.

قال ابو عيسى: وَفِي البابِ عن عبد الله بن عباس. قال ابو عيسى: وحديثُ عبد الله بن زيدٍ حديث حسن غريبٌ. وقد رَوَى مالِكٌ وابن عيينة وغيرُ وَاحِدٍ هذا الحديثَ عن عمرِ و بن يحيى ولم يذكروا هذا الحرفَ: ان النبى صلى الله عليه وسلم مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ. وانّما ذَكَرَهُ خالِدُ بن عبد الله وخالد بنُ عبد الله ثِقَةٌ حَافِظٌ عِندَ اهل الحديث.

وقال بعض اهل العلم: المضمضةُ والاستنشاق من كفٍ وَاحِدٍ يُجزِئُ، وقال بعضهم: تَفْرِيْقُهُمَا اَحَبُّ الينا. وقال الشافِعِيُّ: اِنْ جَمَعَهُمَا فى كفٍّ واحِدٍ فَهُوَ جَائِزٌ وان فَرَّقَهما فهو احبُّ الينا.

ترجمه

عبداللہ بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا آپ نے ایک ہی چلّو سے کلّی کی اور ناک میں پانی ڈالا تین مرتبہ اس طرح فرمایا

وفی الباب: باب میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث حسن غریب ہے۔ امام مالک اور ابن عیینہ اور متعدد شاگردوں نے عمرو بن یحییٰ سے نقل کیا اور انہوں نے یہ ٹکڑا ذکر نہیں کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی چلّو سے کلّی کی اور ناک میں پانی ڈالا۔ اس ٹکڑے کو خالد بن عبداللہ نے نقل کیا ہے۔ خالد بن عبداللہ محدثین کے یہاں ثقہ اور حافظ ہے اور بعض اہل علم کہتے ہیں کہ کلّی اور ناک میں پانی ڈالنا ایک چلّو سے کافی ہے اور بعض اہل علم کہتے ہیں کہ الگ الگ چلّو سے ڈالنا ہمیں پسندیدہ ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک ہتھیلی سے کوئی آدمی کلّی اور ناک میں پانی ڈال لے تو یہ جائز ہے اور اگر الگ الگ ہتھیلیوں سے ڈالے تو یہ ہمیں زیادہ پسندیدہ ہے۔

تشریح

یہ (ایک ہتھیلی کے پانی سے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا) ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ (۱) کے یہاں غیر مستحب ہے۔ لہٰذا اس مسئلے میں احناف وشوافع کے درمیان جو اختلاف بیان کیا جاتا ہے جیسا کہ بعض علماء نقل کرتے ہیں درحقیقت یہ مذہب شافعی سے ناواقفیت کی وجہ سے ہے۔ خالد ثقہ راوی ہیں اور زیادتی ثقہ راوی قابل اعتبار ہوتی ہے جبکہ یہ ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ راوی کی مخالفت نہ کر رہا ہو[۲] یہاں بھی خالد راوی اپنے سے زیادہ ثقہ راوی کی مخالفت نہیں کر رہا لہٰذا اس کی زیادتی قابل اعتبار ہوگی۔

قوله یفرقهما:

(از مترجم: اس لفظ پر اشکال ہے کہ فعل مبتدا کس طرح واقع ہو رہا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ) اس فعل کی جو نسبت فاعل اور زمانے کی طرف ہو رہی تھی اس نسبت کو اس فعل سے نکال لیا گیا تو یہ مبتدا واقع ہو گیا[۳] پس اس پر حکم لگانا (احب الیّ کا) صحیح ہوا یا پھر یہ تاویل کی جائے گی کہ ان مصدر یہ مقدر ہے (اس نے فعل کو مفرد کی تاویل میں کر دیا ہے)

---

(۱) امام ترمذی کے نقل مذاہب کے اعتبار سے تو احناف اور شوافع کے درمیان کوئی اختلاف نہیں لیکن علامہ عینی اور امام نووی وغیرہ نے اس مسئلے میں شوافع کی پانچ روایات نقل کی ہیں نیز خود امام شافعی رحمہ اللہ سے اس مسئلے میں مختلف اقوال مروی ہیں۔ پس کتاب الام اور مزنیؒ کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مضمضہ اور استنشاق کو ایک ہی پانی سے کرنا افضل ہے اور بویطی نے تصریح کی ہے کہ مضمضہ واستنشاق الگ الگ چلوؤں سے افضل ہے اور اس قول کو امام ترمذی نے امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے۔ (از مترجم: یہ بھی یاد رہے کہ مصنف عموماً محمد بن الحسن الزعفرانی سے امام شافعیؒ کا قول نقل کرتے ہیں اور امام زعفرانی، امام شافعی کے اقوال قدیمہ کو زیادہ یاد رکھنے والے ہیں اور شوافع کا قول قدیم عموماً مذہب حنفی سے ملتا جلتا ہے اس لئے ہوسکتا ہے کہ یہ بھی امام شافعی کا قول قدیم ہو)

(۲) حدیث باب کی توجیہات:

یعنی اس وجہ سے حدیث موصول (شوافع اور ان کے موافقین کیلئے) قابل استدلال بن گئی ہے ورنہ خالد کی روایت تو ضعیف ہے لیکن اس روایت سے استدلال کے صحیح ہونے کے بعد احناف توجیہ کر سکتے ہیں کہ یہ روایت بیان جواز پر محمول ہے اس طرح سب روایتوں میں تطبیق ہو جائے گی۔

نیز توجیہ ثانی یہ بھی ہوسکتی ہے کہ مضمضہ واستنشاق میں فصل والی روایت نص صریح ہے اور مضمضہ اور استنشاق مِن کفٍ واحدٍ والی روایت محتمل ہے کیونکہ اس میں بھی احتمال ہے کہ مِن کفٍ واحدٍ سے اس صورت سے احتراز ہو کہ مضمضہ اور استنشاق میں دونوں ہاتھوں کو استعمال نہیں فرماتے تھے (جیسا کہ وضو میں ایک معروف امر ہے کہ ایک ہاتھ سے مضمضہ اور ایک ہی ہاتھ سے ناک میں پانی ڈالا جاتا ہے) یا یہ بھی احتمال ہے کہ کفٍ واحدٍ سے اصل میں احتراز بائیں ہاتھ سے ہے کیونکہ ناک میں پانی ڈالتے ہوئے یہ شک اور وسوسہ ہوسکتا ہے کہ ناک تو محلِ گندگی ہے (تو بائیں ہاتھ کو استعمال کرنا چاہئے اس وسوسے پر رد کر دیا مِن کفٍ واحدٍ کہہ کر کہ دونوں کام سیدھے ہاتھ سے کئے جائیں گے۔ از مترجم)

نیز وہ روایت جس میں مضمضہ اور استنشاق بماءٍ واحدٍ ہے تو اس کا جواب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ روایت بالمعنیٰ ہے۔

(۳) یا یہ توجیہ کی جائے کہ احب مبتدا محذوف کی خبر ہے پس یہ دو جملے ہوں گے (یفرقهما ایک جملہ پورا ہوا اور ھو احب دوسرا جملہ ہوگا) بعض نسخوں میں تفریقهما احب الینا ہے تو کسی تاویل کی ضرورت ہی نہیں۔ (از مترجم: جیسا کہ اس مصری نسخے میں تفریقهما احب الینا ہے، جس کو یہاں اختیار کیا گیا ہے۔)

باب ماجاء فی تخلیل اللّحیة

باب ہے داڑھی کا خلال کرنے کے بیان میں

☆حدثنا ابن اَبِی عُمَرَ حَدَّثَنَا سفیان بن عیینة عن عبد الکریم بن اَبِی الْمخَارِقِ اَبِی اُمَیَّةَ عَنْ حسان بن بلال قال: رَاَیْتُ عَمَّارَبْنَ یاسرٍ تَوَضَّأَ فَخَلَّلَ لِحُیَتَهُ، فَقِیلَ له، اوقال: فَقُلْتُ لَهُ: اَتُخَلِّلُ لِحْیَتَکَ؟قال وَمَا یَمْنَعُنِی؟وَلَقَدْ رَاَیْتُ رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: یُخَلِّلُ لِحُیَتَهُ.

☆حدثناابْن اَبِی عمر حَدَّثَنَاسفیان بن عیینةعن سعیدبن ابی عَرُوبَةَ عن قتادة عَنْ حَسَّان بن بَلَالٍ عن عمار عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم مِثْلَهُ.

قال ابو عیسی:وفی الباب عن عثمان عَائِشَةَ، وَاُمِّ سلمة، وانس، وابن ابی اَوْفَی، وابی ایوب.

قال ابوعیسی: وسمعتُ اسحق بن منصوریقول سمعت احمدبن حنبل:قال ابن عیینة:لَمْ یَسْمَعْ عبدالکریم من حسان بن بلال حدیث التَّخْلِیلِ.

☆حدثنا یحیی بن موسی حَدَّثَنَا عبد الرزاق عن اسرائیل عن عامر بن شقیقٍ عن اَبِی وَائِلٍ عن عثمان بن عفانَ: اَنَّ النبیّ صلی اللّٰه علیه وسلم کَانَ یُخَلِّلُ لِحُیَتَهُ.

قال ابو عیسی: هذا حدیث حسن صحیح.

وقال محمد بن اسماعیل: اَصَحُّ شیء فی هذا الباب حدیث عامربن شَقِیقٍ عن ابی وائلٍ عن عُثْمانَ.

قال ابو عیسی: وقال بهذااکثراهل العلم من اصحاب النبی صلی اللّٰه علیه وسلم وَمَنْ بَعْدَهُمْ رَاَوْا تخلیل اللحیة. وَبِهِ یقول الشافِعِیُّ. وقال احمدُ : اِنْ سَهَاعن تخلیلِ اللحیة فهو جائزٌ.
وقال اسحق: ان ترکه ناسیاً اومُتَاَوِّلاً اجزاه، وان ترکه عامداًاعاد.

﴿ترجمه﴾

حسان بن بلال سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے عمار بن یاسرؓ کو دیکھا انہوں نے وضو کیا پھر اپنی داڑھی کا خلال کیا تو ان سے کہا گیا یا فرماتے ہیں کہ میں نے ان سے کہا کہ آپ داڑھی کا خلال کرتے ہیں تو انہوں نے جواب دیا کہ مجھے (داڑھی کا خلال کرنے سے) کیا چیز مانع ہے میں نے حضور ﷺ کو داڑھی کا خلال کرتے ہوئے دیکھا۔

حدیث نمبر۲ حدثنا ابن ابی عمر.... عن حسان بن بلال عن عمار عن النبی ﷺ مثله

حسان بن بلال عمار بن یاسر سے حضور ﷺ کا فرمان اسی طرح نقل کرتے ہیں

وفی الباب: باب میں عائشہؓ، ام سلمہؓ، انسؓ، ابن ابی اوفیؓ، ابوایوبؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے اسحٰق بن منصور سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے امام احمد بن حنبل کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ انہوں نے ارشاد فرمایا کہ سفیان بن عیینہ کہتے ہیں کہ عبدالکریم نے حسان بن بلال سے خلال والی حدیث نہیں سنی۔

حدیث نمبر۳ حدثنا یحییٰ بن موسیٰ ....عن ابی وائل عن عثمان بن عفان

ابووائل حضرت عثمان بن عفان سے نقل کررہے ہیں کہ حضور ﷺ داڑھی کا خلال کیا کرتے تھے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

قال محمد: امام بخاریؒ نے فرمایا کہ اس باب میں عامر بن شقیق کی روایت عن ابی وائل عن عثمان بن عفان سب سے زیادہ اصح ہے۔ اور فرمایا کہ اکثر صحابہ کرام اوران کے بعد دیگر اہل علم کا یہی قول ہے کہ داڑھی کا خلال کیا جائے۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر داڑھی کا خلال بھول گیا تو وضو ہوگیا۔ امام اسحٰق فرماتے ہیں کہ اگر داڑھی کا خلال بھول کر چھوڑ دے یا تاویل سے تو جائز ہے اور اگر جان بوجھ کر (خلال) چھوڑا تو (وضو) کا اعادہ کرے گا۔

﴿تشریح﴾

فقہاء احناف[1] کے اس مسئلے میں مختلف اقوال ہیں پس بعض (ائمہ احناف) ربع داڑھی کے مسح کو فرض کہتے ہیں وہ قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح سر کے چوتھائی بالوں پر مسح کرنا ضروری ہے (اسی طرح داڑھی پر بھی چوتھائی داڑھی کے مسح کی فرضیت کا حکم عائد ہوگا)

---

(۱) وضو میں پوری داڑھی کا دھونا فرض ہے:

درمختار میں ہے کہ راجح اور صحیح مفتیٰ بہ مرجوع الیہ قول کے مطابق پوری داڑھی کا وضو میں دھونا فرض ہے اور اس روایت کے علاوہ سب مرجوع عنہ روایات ہیں کمافی البدائع پس اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو بال داڑھی کے لٹک رہے ہیں ان کا نہ تو دھونا فرض ہے نہ مسح ضروری ہے بلکہ سنت ہے اور جو ہلکی داڑھی ہو کہ اس میں چہرے کی کھال نظر آئے اس کے نیچے والی کھال کا دھونا فرض ہے انتھیٰ۔ علامہ شامی لکھتے ہیں کہ قولہ جمیع اللحیۃ اس سے مراد یہ ہے کہ جو بال گالوں اور تھوڑی پر نکل آئیں ان کا دھونا ضروری ہے اور قولہ "اس روایت کے علاوہ اور جو روایتیں ہیں مثلاً پوری داڑھی کا مسح فرض ہے، یا ربع داڑھی یا ثلث داڑھی کا مسح یا جو بال کھال سے ملے ہیں ان کا مسح فرض ہے یا ربع داڑھی کا دھونا فرض ہے یا ثلث کا دھونا فرض یا داڑھی کا نہ تو دھونا ضروری نہ ہی مسح۔ پس کل (۸) اقوال ہوئے (آٹھواں قول جو متن میں ہے مفتیٰ بہ قول ہے) پھر ماتن کا قول: مسترسل میں اختلاف نہیں یعنی مذہب حنفی کی تمام روایات میں کوئی اختلاف نہیں المسترسل داڑھی سے مراد یہ ہے کہ وہ بال جو چہرے کے دائرے سے باہر نکلے ہوں۔

تخلیل لحیۃ کے متعلق چار اقوال:

ابن العربی فرماتے ہیں کہ تخلیل لحیۃ کے متعلق علما کے چار اقوال ہیں۔

۱- داڑھی کا خلال غیر مستحب ہے، اس کو امام مالکؒ نے عتبیۃ میں ذکر فرمایا ہے۔

۲- داڑھی کا خلال مستحب ہے، یہ ابن حبیب کا قول ہے۔

۳- اگر داڑھی ہلکی ہو تو اس کی کھال تک پانی پہنچانا ضروری ہے اور اگر گھنی داڑھی ہو تو کھال تک پانی پہنچانا ضروری نہیں اس کو امام مالک نے عبدالوھاب سے نقل کیا ہے۔

۴- ہمارے علماء مالکیہ کے نزدیک تھوڑی کے اگلے حصہ کے بالوں کا دھونا فرض ہے اور پچھلے حصہ کے بالوں کا دھونا مستحب ہے اور غسل جنابت میں تخلیل لحیۃ کے متعلق امام مالک سے دو روایتیں ہیں۔

۱۔ اگرچہ داڑھی گھنی ہو پھر بھی اس کی تخلیل ضروری ہے اس کو ابن وھب نے روایت کیا ہے۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

دلیل یہ ہے کہ جب پورے سر کا دھونا فرض نہ رہا تو ربع کا مسح کل راس کے قائم مقام ہو جائے گا یہی حکم داڑھی پر بھی لگے گا۔

اور اس قیاس کا بطلان بدیہی ہے کیونکہ سر پر قیاس کرنا تب ہی درست ہوتا جب سر بھی تھوڑی کی طرح اعضاء مغسولہ میں سے ہوتا پھر اس کا دھونا ساقط کیا گیا ہو اور مسح کو اس کے قائم مقام بنا دیا گیا ہو لیکن مقیس علیہ سر پر یہ حکم اس طرح نافذ نہیں ہوا تو مقیس کو اس پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا بعض (احناف) کہتے ہیں کہ بالوں کی ظاہری سطح کا دھونا اور لٹکے ہوئے بالوں کا مسح ضروری ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ جو بال چہرے کی کھال سے ملے ہوں ان کا دھونا فرض ہے کیونکہ جب تھوڑی کا دھونا فرض نہ رہا تو جو بال اس کھال سے ملے ہیں وہ اس کے قائم مقام ہو جائیں گے رہے داڑھی کے لٹکے ہوئے بال تو نہ ان کا دھونا ضروری ہے نہ مسح لیکن اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ داڑھی کا خلال کرنا اور پوری داڑھی کا مسح کرنا سنت ہے۔ واللہ اعلم.

لم یسمع عبدالکریم من حسان بن بلال حدیث التخلیل

لیکن تعدد طرق کی وجہ سے جو ضعف عبدالکریم کے سوء حفظ کی وجہ سے پیدا ہوا تھا وہ ضعف ختم ہو گیا اور روایت قابل استدلال ہے۔

باب ماجاء فی مَسْحِ الرَّأْسِ اَنّه یَبْدَأُ بِمُقَدَّمِ الرَّأْسِ اِلَی مُؤَخَّرِهِ

باب ہے کہ سر کا مسح کرنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ سر کے اگلے حصے سے پچھلے حصے کی طرف ہاتھ لے جائے (مسح کرتے ہوئے)

☆حدثنا اسحٰق بن موسی الانصاری حَدَّثَنَا مَعْنُ بن عِیسی الْقَزَّازُ حَدَّثَنَا مالِکُ بن اَنَسٍ عن عَمْرو بن یحیی عن ابیہِ عن عبد اللّٰہ بن زید اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صلی اللّٰہ علیہ وسلم مَسَحَ رَأْسَهُ بِیَدَیْہِ، فَاَقْبَلَ بِھِمَا وَاَدْبَرَ: بَدَاَ بِمُقَدَّمِ رَاْسِہِ، ثُمَّ ذَھَبَ بِھِمَا اِلَی قَفَاہُ، ثُمَّ رَدَّھُمَا حَتّٰی رَجَعَ اِلَی الْمَکَانِ الَّذِی بَدَاَ مِنْہُ، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَیْہِ.

قال ابو عیسی: وَفِی الباب عن مَعَاوِیَۃَ والمقدام بنِ مَعْدِی کَرِبَ ، وَعَائِشَۃَ، قال ابو عیسی: حدیثُ عبد اللّٰہ بن زید اَصَحُّ شیء فی البابِ وَاَحْسَنُ. وبہ یقول الشافِعِیُّ واحمد و اسحٰق.

﴿ترجمہ﴾

عبداللہ بن زیدؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا پس آپ دونوں ہاتھوں کو آگے کی طرف لے گئے اور پیچھے کی طرف لے آئے۔ آپ ﷺ نے سر کے اگلے حصے سے ابتداء فرمائی۔ پھر دونوں ہاتھوں کو گدی کی طرف لے گئے پھر دونوں ہاتھوں کو لوٹایا۔ یہاں تک کہ جس جگہ سے ابتداء فرمائی تھی وہاں پر دونوں ہاتھ لوٹ آئے اور پھر آپ ﷺ نے دونوں پاؤں کو دھویا،

(گذشتہ صفحے کا بقیہ) ۲۔ ابن قاسم اور ابن عبدالحکم نے سنت کا قول نقل کیا ہے کیونکہ یہ باطنی اعضاء کے حکم میں ہو گیا اور ایک اور روایت بھی ہے جو کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا قول بھی ہے کہ بالوں کے نکلنے کے بعد یہ فرض بالوں کی طرف منتقل ہو گیا جیسا کہ سر کے بالوں میں یہی حکم ہے لہٰذا بالوں کا دھونا فرض ہو گیا۔

وفی الباب: باب میں معاویہؓ، مقدام بن معدیکربؓ اور عائشہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث اس باب میں سب سے اصح اور احسن ہے۔ یہ امام شافعی احمدؒ اور اسحٰق کا مذہب ہے۔

﴿تشریح﴾

قوله مسح راسه بيديه فاقبل بهماوادبر:

اقبال لغت میں کہتے ہیں سر کے اگلی طرف ہاتھ لے جانا اور ادبار کہتے ہیں پچھلی طرف ہاتھ لے جانا پس اقبال کی ابتداء سر کے پچھلے حصے سے ہوگی اور ادبار کی ابتداء سر کے اگلے حصہ سے ہوگی۔

بدأبمقدم رأسه کی تشریح:

یہاں حدیث سے مقصود دفع وہم ہے کہ کسی کو شبہ ہو کہ جب لفظ اقبال کو پہلے ذکر کیا گیا ہے تو کیا مسح کی ابتداء گدی سے ہوئی تھی تو راوی نے یہ جواب دیا کہ فاقبل بهما وادبر میں واو مطلق جمع کا ہے ترتیب کے بیان کیلئے نہیں ہے۔

لہٰذا اقبل کے مقدم مذکور ہونے سے یہ نہ سمجھا جائے کہ ابتداء بھی گدی کی طرف سے ہوگی بلکہ لفظ اقبال کے مقدم کرنے کی یہ وجہ بھی ہوسکتی ہے کہ مسح رأس میں لوگ صرف ہاتھوں کو آگے سے پیچھے لا کر چھوڑ دیتے ہیں تو اس کی کراہت کی طرف اشارہ کردیا کہ ہاتھ پیچھے سے آگے بھی لے کر جانا سنت ہے صرف ادبار پر اکتفا کرنا مکروہ ہے۔

ذهب بعض اهل الكوفه:

اگر اس بعض اہل الکوفہ سے مصنف کی مراد احناف ہیں تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ان کے نزدیک اس طرح وضو کرنا جائز ہے اور اس سے واجب ادا ہوجائے گا یہ مطلب نہیں کہ احناف کے نزدیک پیچھے سے ابتدا کرنا سنت ہے اور اگر اہل کوفہ سے دوسرے علماء مراد ہیں تو ہمیں [1] ان کا علم نہیں کہ وہ کون لوگ ہیں جو گدی سے ابتداء مسح کے قائل ہیں۔

باب ماجاء انه يُبْدَأُ بِمُؤَخَّرِ الرَّأْسِ

باب ہے سر کے مسح میں سر کے پچھلے حصے سے ابتداء کی جائے گی

☆ حَدَّثَنَا قتيبة بن سعيد حدثنا بِشْر بن المُفَضَّلِ عَنْ عبد الله بن محمد بْنِ عَقِيلٍ عَنِ الرُّبَيِّع

---

(۱) مسح رأس میں ابتدا پچھلے حصہ سے ہوگی؟

علامہ ابن العربی فرماتے ہیں: وکیع بن الجراح سر کے پچھلے حصہ سے ابتداء کرنے کے قائل ہیں جیسا کہ ترمذیؒ نے ذکر کیا ہے ان کے علاوہ میں کسی بھی امام کو نہیں جانتا جو اس مسئلے میں وکیع کے ساتھ ہو اور صحیح روایت اگلے حصہ سے ابتدا اولی ہے کیونکہ اس کے تمام رواۃ حفاظ حدیث ہیں۔

قلت: علامہ عینی نے حسن بن صالح سے بھی نقل کیا ہے کہ وہ مؤخر رأس سے ابتدا کے قائل تھے اور صاحب سعایہ نے حسن بصری سے نقل کیا ہے کہ سنت طریقہ یہ ہے کہ ابتداءِ مسح وسط رأس سے ہو، متوضی اس پر ہاتھ رکھے اور پھر اگلے حصہ پر ہاتھ پھیرے پھر وہاں سے گدی کی طرف ہاتھ لے جائے۔ انتہی، یہ تیسرا قول ہوا۔

بِنْتِ مُعَوِّذِ بن عَفْرَاءَ :ان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم مَسَحَ بِرَاْسِهٖ مَرَّتَيْنِ: بَدَا بِمُؤَخَّرِ رَاْسِهٖ ثُمَّ بِمُقَدَّمِهٖ، وَبِاُذُنَيْهِ كِلْتَيْهِمَا:ظُهُوْرِ هِمَا وَبُطُوْنِهِمَا.

قال ابو عیسی: هذا حدیث حسن وحدیث عبد اللّٰہ بن زید اَصَحُّ من هذا وَاَجْوَدُ اسْنَاداً.

وقد ذَهَبَ بعض اهل الکوفة الی هذا الحدیث، منهم وَكِيعُ بن الجَراح:

﴿ترجمہ﴾

حضرت ربیع بنت معوذ بن عفراءؓ فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ نے سر کا مسح دو مرتبہ فرمایا۔ سر کے مسح کی ابتداء پچھلے حصے سے کی اور پھر اگلے حصے کا مسح کیا اور پھر دونوں کانوں کا مسح کیا کانوں کے بیرون کا بھی اور اندرون کا بھی (از مترجم: ظہورہما سے کانوں کا پچھلا حصہ مراد ہے اور بطونھما سے کانوں کا اندروالا حصہ مراد ہے کیونکہ نسائی کی روایت کے الفاظ ہیں باطنھما بالسبابتین و ظاهرهما بابهامیه (معارف السنن، جلداول، ص۱۸۱)

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے اور عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث ربیع کی حدیث سے زیادہ اصح اور زیادہ عمدہ ہے۔ بعض اہل کوفہ نے اس حدیث کو اپنا مذہب بنایا ہے جن میں وکیع بن الجراح ہیں۔

﴿تشریح﴾

بدا بموٴخر راسہ[1] کی توجیہات:

آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے گدی کی طرف سے مسح کی ابتداء اس لئے فرمائی تا کہ کسی کو یہ دیکھ کر کہ ہمیشہ اگلے حصہ سے مسح رأس شروع کرنے پر مداومت ہے شبہ ہوجائے کہ گدی سے ابتداء کرنا حرام ہے تو اس حرمت کے شبہ کو ختم فرمادیا، یا کوئی شخص یہ سمجھے کہ وضو میں مسح پیچھے سے آگے کی طرف کرنے سے ادا ہی نہیں ہوتا تو آپ علیہ السلام نے اس مسئلہ کی وضاحت فرمادی کہ مقصود مسح کرنا ہے جس کیفیت سے بھی کیا جائے فرض ادا ہوجائے گا اور اس حدیث سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوسکتا ہے کہ اعضاءِ اربعہ کو وضو میں بالترتیب دھونا شرط نہیں کیونکہ وضو ارکان اربعہ کے مجموعے کا نام ہے جب ہر رکن کو اس خاص کیفیت کے ساتھ کرنا جس پر آپ علیہ السلام کی مواظبت رہی ہے ضروری نہیں تو دیگر ارکان میں بھی ترتیب ضروری نہ ہوگی نیز یہ بھی قرینہ ہے کہ مسح میں فی نفسہ سر کے بعض حصہ کا مسح سر کے بعض حصے کے مسح کے بعد ہوگا اور مواظبت کے پیش نظر یہ احتمال پیدا ہوگیا کہ سر کے اگلے حصہ کا مسح سر کے پچھلے حصہ پر مقدم کرنا واجب ہے (اگر ہم ترتیب کی فرضیت کے قائل ہوں) لیکن اس حدیث باب میں جب آپ علیہ السلام نے مسح پچھلے حصے سے شروع فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ سر کے مسح میں اگلے حصے سے ابتدا واجب نہیں ہاں اگلے حصے سے مسح شروع کرنا سنت ہے۔ کیونکہ آپ علیہ السلام کی اس پر مواظبت ہے۔ و اللّٰہ اعلم.

---

(۱) ابن عربیؒ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ راوی نے فادبر بهما والے جملے کی تفسیر کے طور پر ذکر کیا ہے تو راوی نے فادبر بهما کی تفسیر یہ کی کہ سر کے پچھلے حصہ سے مسح کی ابتداء فرمائی تو بدا بموخر راسه ...... فادبر بهما کیلئے بطور مفسر کے ہوا۔

باب ماجاء انَّ مَسْحَ الرَّأْسِ مَرَّۃ

باب ہے اس بیان میں کہ سر کا مسح ایک دفعہ کیا جائے گا

☆حدثناقتیبة حَدَّثَنَا بَكْرُ بن مضرَ عن ابن عَجْلَانَ عن عبد الله بن محمد بن عَقِيل عَنِ الرُّبَيِّعِ بِنْتِ مُعَوِّذِ ابن عَفْرَاءَ : اَنَّهَا رَاَتِ النبی صلی اللہ علیه وسلم يَتَوَضَّأُ قَالَتْ: مَسَحَ رَأْسَهُ، وَمَسَحَ مَا اَقْبَلَ مِنْهُ وَمَا اَدْبَرَ، وَصُدْغَيْهِ وَاُذُنَيْهِ مَرَّةً وَاحِدَةً.

قال: وَفِي البابِ عن عَلِيٍّ وَجَدِّ طَلْحَةَبْنِ مُصَرِّفِ بن عمرو. قال ابو عيسى: وحَدِيثُ الرُّبَيِّعِ حديث حسن صحيح. وقد رُوِىَ مِن غَيْرِ وَجْهٍ عن النبی صلی اللہ علیه وسلم: اَنَّهُ مَسَحَ بِرَاْسِهِ مَرَّةً.

والعملُ على هذا عندا كثر اهل العلم: مِنْ اَصْحَابِ النبی صلی اللہ علیه وسلم وَمَنْ بَعْدَهُمْ، وبِهِ يقول جعفر بن محمد وسفيانُ الثورِىُّ، وابنُ المبارکِ، والشافِعِیُّ، واحمدُ، واسحٰقُ: رَاَوْ مَسْحَ الرَّأْسِ مَرَّةً وَاحِدَةً.

☆حدثنا محمد بن منصورِ المكىُّ قال: سمعتُ سفيان بن عيينة يقول: سَاَلْتُ جعفر بن محمد عن مسح الرأسِ: اَيُجْزِئُ مَرَّةً؟ فقال: اِىْ وَاللهِ.

﴿ترجمہ﴾

حضرت ربیع بنت معوذ بن عفراء (یہ ان صحابیات میں ہیں جنہوں حضور ﷺ سے بیعت الشجرہ کی تھی) فرماتی ہیں کہ انہوں نے حضور ﷺ کو وضو کرتے ہوئے دیکھا حضور ﷺ نے سر کا مسح کیا اور سر کے پچھلے حصے کا مسح کیا اور اگلے حصے کا مسح کیا اور کنپٹیوں کا مسح کیا اور دونوں کانوں کا مسح کیا ایک ہی دفعہ۔

وفی الباب: باب میں حضرت علیؓ اور طلحہ بن مصرف بن عمروؓ کے دادا سے روایات ہیں

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ربیع کی حدیث حسن صحیح ہے حضور ﷺ سے اور متعدد سندوں سے یہ بات مروی ہے کہ حضور ﷺ نے سر کا مسح ایک ہی دفعہ کیا۔ حضور ﷺ کے صحابہ اور ان کے بعد دیگر اہل علم کا یہی مذہب ہے۔ اور جعفر بن محمدؒ، سفیان ثوریؒ، ابن مبارکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ کا بھی یہی مذہب ہے ان کی رائے میں سر کا مسح ایک ہی دفعہ ہوگا۔

حدیث نمبر۲: حدثنا محمد بن منصور قال سمعت ......

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ محمد بن منصور نے کہا کہ سفیان بن عیسیٰؒ کو میں نے کہتے ہوئے سنا انہوں نے کہا کہ میں نے جعفر بن محمد سے سر کے مسح کے متعلق سوال کیا کہ ایک مرتبہ سر کا مسح کرنا کافی ہے۔ انہوں نے کہا ہاں خدا کی قسم

﴿تشریح﴾

پچھلے باب میں مسح برأسہ مرتین اور اس باب میں مسح رأسہ مرۃ واحدۃ میں تطبیق:

اس کا معنیٰ یہ ہے کہ اقبال واد بار دونوں ملا کر ایک ہی دفع مسح بن گیا اس معنی کے اعتبار سے مسح مرۃ واحدۃ اور مسح مرتین دونوں روایتوں کا مآل ایک ہے یا اس حدیث کو اختلاف احوال پر محمول کیا جائے گا کہ کبھی تو ایک دفعہ سر کا مسح فرمایا اور کبھی دو دفعہ لہٰذا مسح ایک دفعہ کرنا یا دو دفعہ یا تین دفعہ کرنا ہر طریقہ آپ علیہ السلام سے ثابت ہے لیکن احناف اور شوافع میں اختلاف اس صورت میں ہے کہ (تکرار مسح میں) ماء جدید لیا جائے گا یا ایک ہی پانی سے تکرار مسح ہوگا تو شوافع کہتے ہیں تکرار مسح میں نیا پانی لیا جائے گا (جبکہ احناف ماء واحد کے ساتھ تثلیث مسح کے قائل ہیں) شوافع کے اس قول پر تعجب ہے کیونکہ وہ ماء مستعمل کے پینے کو اور اس سے طہارت حاصل کرنے کو تو جائز کہتے ہیں لیکن ماء مستعمل سے مسح کو جائز قرار نہیں دیتے۔ ہاں [1] شوافع یہ عذر پیش کر سکتے ہیں کہ جواز کا ہم انکار نہیں کرتے (ماء واحد سے تثلیث مسح ہمارے نزدیک بھی جائز ہے) ہاں ماء واحد سے تثلیث مسح کو سنت نہیں کہتے کیونکہ سنت وہ ہوتی ہے جو آپ علیہ السلام کے فعل سے ثابت ہو (اور کوئی حدیث ایسی نہیں جو ماء واحد سے تثلیث مسح پر دال ہو)

باب ماجاء انه يأخذلرأسه ماءً جديداً

باب ہے اس بیان میں کہ سر کے مسح کے لیے نیا پانی لے گا

☆حدثنا علی بن حشرم نا عبدالله بن وهب ناعمرو بن الحارث عن حبان بن واسع عن ابيه عن عبدالله بن زيد انه رأى النبی صلی الله عليه وسلم توضأ وانه مسح رأسه بماءٍ غير فضل يديه قال ابوعيسیٰ هذا حديث حسن صحيح وَرَوَى ابْنُ لَهِيعَةَ هذا الحديث عن حَبَّان بن واسع عن ابيه عن عبد الله بن زيدٍ: ان النبیّ صلی الله عليه وسلم تَوَضَّا، وَاَنَّهُ مَسَحَ رَاْسَهُ بِمَا غَبْرَ فَضْلُ يَدَيْهِ.ورو ايةُ عَمْرٍ و بن الحرث عن حَبَّانَ اصح، لانه قد رُوِیَ من غير وجهٍ هٰذَا الْحَدِيثُ عن عبد اللّٰه بن زيد وغيره: ان النبی صلی الله عليه وسلم اَخَذَ لِرَاْسِهِ مَاءً

---

(۱) یعنی شوافع کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ ماء واحد سے تثلیث مسح کے جواز کے منکر نہیں کیونکہ ماء مستعمل ان کے نزدیک بھی پاک ہے ہاں وہ سنیت کا انکار فرماتے ہیں کیونکہ سنت تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہوتی ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو نیا پانی لینے کا ثبوت ہے جس کے وہ قائل ہیں خیال پھر یہ بات نہ بھولیئے کہ ترمذی نے امام شافعی کا جو مذہب نقل کیا ہے وہ ان کے مشہور مذہب کے خلاف ہے۔ سعایہ میں ہے کہ تثلیث مسح امام شافعی کا قول ہے اس کو نووی ابن حجر وغیرہما نے نقل کیا ہے اور یہی شوافع کی کتب میں مشہور قول ہے لیکن ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کو ان لوگوں میں شمار کیا ہے جو کہ مسح مرۃ کے قائل ہیں۔ علامہ عینی نے نووی سے نقل کیا ہے کہ میں اپنے ہم مذہب علماء میں سے کسی کو بھی نہیں جانتا کہ اس نے امام شافعیؒ کا یہ مذہب مسح مرۃ والا بتایا ہو ہاں رافعی نے اس کو شوافع کے مذہب کی ایک روایت بتلایا ہے۔

جَدِيداً. والعمل عليه عند اکثر اهل العلم رأوا ان يأخذ لرأسه ماءً ا جديدًا

﴿ترجمہ﴾

عبداللہ بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ کو وضو کرتے ہوئے دیکھا اور آپ نے سر کا مسح ایسے پانی سے کیا جو دونوں ہاتھوں کا بچا ہوا نہیں تھا۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اس کے برعکس یہ حدیث ابن لھیعۃ نے حبان بن واسع سے عن ابیہ عن عبداللہ بن زید کی سند سے نقل کیا کہ "حضور ﷺ نے وضو کیا اور سر کا مسح کیا ایسے پانی کے ساتھ جو دونوں ہاتھوں کی تری سے بچا ہوا تھا"۔

(امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ) عمر بن حارث نے جو حبان سے روایت نقل کی وہ اصح ہے کیونکہ یہ حدیث متعدد سندوں سے عبداللہ بن زید اور دیگر صحابہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے سر کے مسح کے لیے نیا پانی لیا ہے اور اس پر اکثر اہل علم کا عمل ہے کہ سر کے مسح کے لیے نیا پانی لیا جائے گا۔

﴿تشریح﴾

بما غبر فضل يديه کی توجیہات:

یہ الفاظ اگرچہ راوی کی غلطی ہے جیسا کہ مصنف نے تصریح کی ہے لیکن معنیٰ کے اعتبار سے اس کی تصحیح اس طرح ہوسکتی ہے کہ فضل یدیہ کو ماغبر کا بدل بنادیا جائے یا فضل یدیہ غبر کیلئے فاعل ہو۔ اب معنیٰ ہوگا کہ مسح اس پانی سے کیا جس کو ہاتھوں کے مابقیہ پانی نے چھوڑ دیا یہاں ترک، (غبر) فعل کی نسبت فضل یدیہ کی طرف کوئی بعید نہیں کیونکہ وہی پانی ہاتھوں پر بچ رہتا ہے جو کہ ہاتھوں کے دھونے کے بعد زائد بچا ہو کیونکہ جو پانی بہہ کر زمین پر گرتا ہے وہ ہاتھوں کے دھونے کی ضروری مقدار سے زائد ہوتا ہے تو اس زائد پانی نے ہاتھوں کی تری کو چھوڑ دیا اور یہ توجیہ بھی ہوسکتی ہے کہ فضل یدیہ منصوب بنزع الخافض ہے کہ اصل عبارت بماء بقی من فضل یدیہ تھی یہ کلمہ من جو کہ مقدر ہے بیانیہ ہے لیکن پہلی توجیہ اولیٰ اور اسلم ہے۔[1]

باب ماجاء ان الاذنين من الرأس

باب ہے اس بیان میں کہ دونوں کان (سر کا جز) ہیں

---

(۱) ہاتھوں کی مابقیہ تری سے سر کے مسح کا جواز اور عدم جواز:

قلت: یہ توجیہ تو الفاظ حدیث کے اعتبار سے ہے فقہ کے اعتبار سے مشہور تو یہ ہے کہ حدیث عمرو بن الحارث (جس میں بماء غبر فضل یدیہ ہے) احناف کے خلاف حجت ہے کیونکہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ ہاتھوں کے دھونے کے بعد ہاتھوں پر جو تری باقی ہو اس سے سر کا مسح جائز ہے۔ علامہ حلبیؒ لکھتے ہیں کہ ہاتھوں کے دھونے کے بعد جو تری باقی ہو اس سے وضو میں مسح علی الرأس جائز ہے کیونکہ کسی عضو کے دھونے کے بعد جو تری باقی ہے وہ استعمال شدہ نہیں ہے کیونکہ استعمال شدہ پانی وہ ہے جو عضو پر بہہ گیا ہو... پھر اگر اس متوضی نے سر پر مسح کیا پھر اس مسح رأس کی مابقیہ تری سے اپنے موزوں پر مسح کیا تو موزوں پر مسح ناجائز ہوگا کیونکہ سر کے مسح کے بعد جو تری باقی ہے وہ استعمال شدہ ہے کیونکہ یہی تری سر کے مسح میں استعمال کی گئی تھی۔ انتہیٰ (مابقیہ اگلے صفحے پر)

☆حدثنا قتيبة حَدَّثَنَا حماد بن زيد عن سِنَانِ بن رَبِيعَةَ عن شَهْرِ بنِ حَوْشَبٍ عن اَبِى اُمَامَةَ قال: تَوَضَّاَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثلاثاً، وَيَدَيْهِ ثلاثاً، وَمَسَحَ بِرَاْسِهٖ، وقال: اَلْاُذُنَانِ مِنَ الرَّاْسِ.

قال ابوعيسى: قال: قتيبة قال حمادٌ: لاادرى، هذا مِنْ قول النبى صلى الله عليه وسلم اومن قولِ اَبِى اُمَامَةَ؟

قال ابوعيسى: هذا حديثٌ حسن لَيْسَ اِسْنَادُهُ بِذَاكَ القَائِمِ والعملُ على هذا عند اكثر اهل العلم من اصحابِ النبى صلى الله عليه وسلم ومَنْ بَعْدَهُمْ: اَنَّ الْاُذُنَيْنِ مِنَ الرَّاْسِ. وَبِهٖ يقول سفيانُ الثورِىُّ، وَابنُ المُبارك، والشافِعى، واحمد، واسحق.

وقال بعضُ اهل العلم: مَااَقْبَلَ مِنَ الْاُذُنَيْنِ فَمِنَ الْوَجْهِ، وَمَا اَدْبَرَ فَمِنَ الرَّاْسِ.

قال اسحق: وَاَخْتَارُ اَنْ يَمْسَحَ مُقَدَّمَهُمَا مَعَ الْوَجْهِ وَمُؤَخَّرَهُمَا مَعَ رَاْسِهٖ.

﴿ترجمہ﴾

ابوامامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور اپنے چہرے کو تین دفعہ دھویا اور دونوں ہاتھوں کو تین دفعہ دھویا اور سر کا مسح فرمایا اور فرمایا کہ دونوں کان سر ہی میں سے شمار ہونگے۔

مابقیہ حاشیہ (حدیثِ باب مسح بماء غیر فضل یدیہ کی توجیہات) اور آپ خوب جانتے ہیں کہ حدیث باب احناف کے خلاف نہیں کیونکہ احناف ماءِ جدید سے مسح کے منکر نہیں بلکہ ان کے نزدیک دونوں طرح مسح صحیح ہے (خواہ ماءِ جدید لے کر مسح کیا جائے یا ہاتھوں کی مابقیہ تری سے) چنانچہ ملا علی قاری لکھتے ہیں اس حدیث میں دو جائز طریقوں میں سے ایک جائز طریقے کا ذکر ہے۔ انتھیٰ امام نووی رحمہ اللہ لکھتے ہیں اس حدیث کا معنیٰ یہ ہے کہ ماء جدید کے ساتھ سر کا مسح کیا نہ کہ ہاتھوں کی تری سے اور اس حدیث سے یہ استدلال کرنا صحیح نہیں کہ ماء مستعمل سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں کیونکہ اس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ مسح راس کیلئے نیا پانی لیا تھا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مسح راس کیلئے نیا پانی لینا شرط ہو۔ انتھیٰ

نیز حدیث عمرو کا مصنف کے نزدیک اصح ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ ابن لہیعہ کی روایت مصنف کے نزدیک صحیح ہی نہیں۔ دیگر ائمہ کے نزدیک ابن لہیعہ کی روایت بطریق اولیٰ صحیح نہ ہوگی (لہٰذا ہماری حدیثِ ابن لہیعہ بھی صحت کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہے بلکہ ابن لہیعہ کی روایت اتنی ضعیف نہیں کہ اس سے استدلال ہی نہ کیا جاسکے۔) کیونکہ یہ روایت دوسری کئی روایتوں سے مؤید ہے چنانچہ ابوداؤد نے ربیع کی روایت نقل کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ کے باقی سے سر کا مسح کیا، اس پر ابوداؤد نے سکوت فرمایا (جو کہ دلیل ہے کہ) حدیث سے دلیل پکڑی جاسکتی ہے حافظ فرماتے ہیں دار قطنی اور بیہقی نے مسح رأسہ بماءِ فضل فی یدیہ کے الفاظ نقل کئے ہیں اور ایک روایت میں ببَلَلٍ فی یدہ (جو کہ ہمارے مذہب کی مؤید ہے) اس کی سند حسن ہے۔ انتھی ابن قدامہ مغنی میں لکھتے ہیں علی، ابن عمر اور ابوامامہ رضی اللہ عنہم سے پوچھا گیا کہ ایک شخص سر کا مسح بھول جاتا ہے پھر اپنی داڑھی میں تری پاتا ہے تو ان حضرات نے جواب دیا کہ اس شخص کے لئے تری سے اپنے سر کا مسح جائز ہے۔ انتھیٰ

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ قتیبہ استاد نے فرمایا کہ حماد استاد کہتے ہیں کہ مجھے نہیں معلوم کہ **الاذنان من الراس** حضور ﷺ کا فرمان ہے یا ابوامامہؓ کا قول ہے۔

وفی الباب: باب میں حضرت انسؓ سے روایت ہے۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی سند متصل نہیں ہے۔ حضور ﷺ کے صحابہ اور ان کے بعد اکثر اہل علم کا اس پر عمل ہے کہ کان سر ہی کا حصہ ہیں اور سفیان ثوری، ابن مبارک، امام احمد اسحٰق کا بھی یہی مذہب ہے

بعض اہل علم کہتے ہیں کہ کانوں کا اندرون چہرے کا حصہ ہے (لہذا چہرے کے ساتھ اس کو دھویا جائے گا) اور جو کانوں کا بیرون ہے وہ سر کا حصہ ہے (لہذا سر کے ساتھ اس کا مسح ہوگا) (یہ امام شعبی کا مذہب ہے)

امام اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ میں اس کو اختیار کرتا ہوں کہ کانوں کے اندرون کا مسح ہوگا چہرے کے ساتھ اور کانوں کا بیرون کا مسح ہوگا سر کے ساتھ۔

از مترجم: مذاہب کا بیان: شافعیہ کے یہاں ہاتھوں کی تری سے سر کا مسح کرنا جائز ہی نہیں۔ اور نیا پانی لینا شرط ہے۔ جبکہ حنفیہ کے مذہب میں افضل، اولیٰ اور سنت یہ ہے کہ سر کے مسح کے لیے نیا پانی لیا جائے۔ اگر کسی آدمی نے عضو مغسول کی باقی تری سے سر کا مسح کر لیا تو جائز ہے مگر خلاف اولیٰ ہے)

تشریح

قال حماد: لاادری هذامن قول النبی ﷺ او من قول ابی امامة

مقصود اس عبارت سے اپنے مذہب کی[1] تائید ہے اور آپ تو خوب جانتے ہیں یہاں پر مصنف کی طرف سے جو تسامح اختیار

---

(۱) کانوں کے مسح کیلئے ماءِ جدید لینے میں اختلافِ ائمہ:

اس کی تشریح یہ ہے کہ ائمہ کا اختلاف ہے کہ کانوں کے مسح کیلئے ماءِ جدید لیا جائے گا یا سر کے باقی پانی سے مسح ہوگا۔

پہلا قول ائمہ ثلاثہ نے اختیار کیا ہے اگرچہ ان کے مذہب میں ناقلین کا کچھ اختلاف ہے جیسا کہ میں نے اوجز میں بیان کیا ہے لیکن اس پر اتفاق ہے کہ احناف کانوں کا مسح سر کے مابقیہ تری سے کرنے کے قائل ہیں۔ حدیثِ باب (الاذنان من الراس) ہماری دلیل ہے اور یہ حدیث مشہور ہے کئی صحابہ سے مرفوعاً ثابت ہے چنانچہ ابوداؤد، ترمذی، اور ابن ماجہ نے حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے اس کو نقل کیا ہے۔

الاذنان من الراس والی حدیث کے متعدد طرق:

نیز ابن ماجہ وغیرہ میں عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے یہ روایت منقول ہے۔ ترمذی اور ابن دقیق العید نے اس حدیث کو قوی فرمایا ہے نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث دار قطنی میں ہے ''جس کو ابن القطان نے اسنادہ حسن کہا ہے کیونکہ روایت متصل ہے اور ثقہ راویوں سے منقول ہے'' زیلعی نے اس حدیث عبداللہ بن زید کو نقل کر کے اس کو امثل اسناد فی هذا الباب کہا ہے پھر فرمایا کہ بیہقی کا تعصب تو دیکھو کہ عبداللہ بن زید اور ابن عباس کی حدیث چھوڑ کر صرف ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ ابوامامہ کی حدیث مشہور ہے اور بقیہ دونوں صحابہؓ کی حدیثوں کو چھوڑ دیا حالانکہ ان دونوں کی حدیثیں زیادہ صحیح ہیں یہاں پر بیہقی کے تعصب کا پردہ چاک ہوجاتا ہے انتھیٰ اور یہ روایت اور بھی بہت سے صحابہؓ سے منقول ہے (مابقیہ اگلے صفحے پر)

کیا جارہا ہے کیونکہ اگر اس حدیث کو موقوف بھی تسلیم کرلیں پھر بھی یہ مرفوع ہی ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ غیر مدرک بالقیاس حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتی ہے اور جناب رسول اللہ ﷺ حکم شرعی کے بیان کے لئے مبعوث فرمائے گئے نہ کہ خلقت کے لئے نیز اگر تسلیم کرلیں کہ اس حدیث میں خلقت کا بیان ہے پھر حدیث کا غلط ہونا لازم آئے گا کیونکہ سر ایک الگ عضو ہے اور کان الگ عضو ہے جیسا کہ یہ محسوس ومشاہد ہے اور باب الدیات میں مسلمہ قاعدہ ہے تو آپ کس طرح فرما سکتے ہیں کہ کان سر کا جزو ہے۔

اشکال: یہ اشکال نہ کیا جائے کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ کان اور سر دونوں کا حکم ایک ہی ہے جس طرح سر کے لئے نیا پانی لیا جاتا ہے ایسا ہی کانوں کے لئے نیا پانی لیا جائے گا۔

جواب: اس کا جواب ظاہر ہے کہ دو ایسے عضو جو ایک حکم میں شریک ہوں ان کے بارے میں لغۃً یہ کہنا صحیح نہیں کہ ھذا من الآخر بلکہ اس کے بارے میں مسئلہ ہذا مثلہ او من جنسہ کہا جاتا ہے لہٰذا اگر یہ معنیٰ مراد لیا گیا ہے جو آپ کہتے ہیں تو الاذنان من الرأس یا من جنس الرأس حدیث میں ہونا چاہئے نیز اس صورت میں مضاف کو حذف کرنا بلا ضرورت اور بغیر کسی قرینہ کے ہوگا۔

اشکال: آپ کا فرمان الجراد من صید البحر یہاں تو مقصود اشتراک ہے لیکن من کا کلمہ استعمال کیا جاتا ہے تو آپ کا بیان کردہ فائدہ غلط ہوا۔

(گذشتہ صفحے کا بقیہ) جس کی تفصیل تلخیص اور سعایہ میں ہے اور اس میں یہ بھی ہے کہ اس کے مختلف طرق ہیں اگرچہ بعض طرق میں ضعف ہے لیکن کثرت طرق کی وجہ سے وہ ضعف ختم ہو جاتا ہے پھر فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مدعیٰ پر اس طرح دلالت کرتی ہے کہ جیسا کہ اتقانی وغیرہ نے غایۃ البیان میں نقل کیا ہے کہ یہاں دو احتمالات ہیں۔

الاذنان من الراس سے مقصود حکم شرعی کا بیان اور دلائل احناف:

یا تو حدیث میں حکم شرعی کا بیان ہے یا خلقت کا دوسرا احتمال صحیح نہیں کیونکہ آپ علیہ السلام احکام کو بیان کرنے کیلئے مبعوث ہوئے ہیں نہ کہ اشیاء کی حقیقتوں کو بیان کرنے کیلئے نیز یہ (وجہ بھی ہوسکتی) ہے کہ کانوں کا سر کا جزو ہونا محسوس ومشاھد ہے۔ (یہ بات حضرت گنگوہی کے اس کلام کے معارض نہیں جو گزرا کہ کان علیحدہ عضو ہیں جیسا کہ مشاھد ہے۔ الخ کیونکہ دو کلاموں میں جہتوں کا اختلاف ہے پس پہلے قول میں مشاھد سے حساً مشاھد ہونا مراد ہے اور یہاں عرفاً اس کا سر کا جزو ہونا مراد ہے) اور اس کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں لہٰذا پہلا احتمال متعین ہوگیا پھر یہ بات یاد رکھیں کہ بیان حکم کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کان سر کے پانی سے ہی مسح کئے جائیں گے یہ مطلب نہیں کہ سر کی طرح دونوں کانوں کا بھی مسح ہوگا کیونکہ ایک حکم میں جب ایک شے دوسری شے کے ساتھ شریک ہوتی ہے تو اس کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ شے اس دوسری شے میں سے ہے مثلاً پاؤں اور چہرہ دونوں دھونے کے حکم میں شریک ہیں تو یہاں یہ نہیں کہہ سکتے کہ الرجل من الوجہ لہٰذا الاذنان من الرأس میں یہ معنیٰ مراد نہیں کہ کان بھی سر کے مسح میں شریک ہیں (کیونکہ اس شرکت کے بیان کیلئے من کا کلمہ نہیں لایا جاتا) لہٰذا یہی معنیٰ متعین ہے کہ حدیث کا معنیٰ یہ ہے کہ کانوں کا سر کے پانی کے ساتھ مسح کیا جائے گا انتہیٰ۔

قلتُ: احناف کی مؤید وہ روایت بھی ہے کہ جس میں وضو سے گناہوں کے معاف ہونے کا ذکر ہے چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وضو کی کیفیت سے متعلق منقول ہے کہ پھر آپ نے چلو بھرا اور اپنے سر اور کانوں کے ظاہر و باطن کا مسح فرمایا پھر دوسرا چلو بھر اپس سیدھا پاؤں دھویا (الحدیث) اس روایت کو ابن حبان وغیرہ نے نقل کیا ہے اور ابن خزیمہ اور ابن مندہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

ابن قیم فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ سے کانوں کے لئے نیا پانی لینے کا ثبوت نہیں اور مغنی میں ہے کہ ابن منذر فرماتے ہیں کہ یہ کانوں کے لئے نیا پانی لینا محدثین کے نزدیک صحیح احادیث میں ثابت نہیں، حضرت ابوامامہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ اور عبداللہ بن زید سے مرفوعاً روایات ابن ماجہ میں مروی ہیں کہ کان سر کا جزو ہیں، نیز سنن ابی داؤد میں ابن عباسؓ ربیع اور مقدام بن معدیکرب سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے اپنے سر مبارک اور دونوں کانوں کا اکٹھے مسح فرمایا انتہیٰ

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ خود آپ کے سامنے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے ٹڈیوں کو حالتِ احرام میں شکار کر کے کھایا ہے (جیسا کہ ترمذی ۱/۱۷۴ پر ہے۔ از مترجم) تو یہ اس پر قرینہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے یعنی الجراد من جنس صید البحر تو اس قرینہ کی موجودگی کی وجہ سے مضاف نکالا گیا ہے بخلاف الاذنان من الرأس میں یہ یہاں مضاف کے حذب پر قرینہ کوئی نہیں ہے۔ ان سب کے باوجود اگر اس نے کانوں کے لئے نیا پانی لیا تو بھی کوئی حرج نہیں۔

قوله قال اسحاق اختار:

یہ متکلم کا صیغہ ہے اور بعض علماء[1] سے مصنف کی مراد امام اسحاق ہیں۔

قوله قال ابو عیسیٰ لانعرفه الاالخ

اس جیسا کلام کئی دفعہ گزر چکا ہے کہ یہ ضعف تعدد طرق سے ختم ہو جاتا ہے لہٰذا حدیث کے غریب وغیرہ ہونے سے کوئی پریشانی نہیں۔

باب ما جاء ویل للاعقاب من النار

باب ہے اس بیان میں کہ ایڑیوں کے لیے آگ کی ہلاکت ہو

☆حدثنا قتیبة قال حَدَّثَنَا عبد العزیز بن محمد عن سُهَیْلٍ بن ابی صالح عن ابیه عن ابی هریرةؓ ان النبی ﷺ قال: وَیْلٌ لِلْاَعْقَابِ مِنَ النَّارِ.

قال: وَفِی الْبَابِ عن اللّٰه بن عمرو، وعائشة، وجابر، وعبد الله بن الحرث هو ابن جَزْءٍ الزُّبَیْدِیُّ، ومُعَیْقِیبٍ، وَخَالِدِ بْنِ الْوَلِیدِ، وَشُرَحْبِیلَ بْنِ حَسَنَةَ وَعَمْرِ وبن العاصِ، ویزیدَ بن ابی سُفْیَانَ.

قال ابو عیسی: حدیث ابی هریرة حدیث حسن صحیح.

وقد رُوِیَ عن النبیّ صلی الله علیه وسلم انه قال: وَیْلٌ لِلْاَعْقَابِ وَبُطُونِ الْاَقْدَامِ مِنَ النَّارِ.

قال: وَفِقْهُ هٰذَا الحدیثِ: اَنَّهُ لایجوزُ المسح علی القدمین اذا لم یَکُنْ علیهما خُفَّانِ او جَوْرَبَانِ.

﴿ترجمه﴾

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ایڑیوں کے لیے جہنم کی آگ کی ہلاکت ہو۔

وفی الباب: باب میں عبداللہ بن عمرؓ، جابر بن عبداللہؓ، عائشہؓ، عبداللہ بن الحارثؓ، معقیبؓ، خالد بن ولیدؓ، شرحبیل ابن حسنہؓ، عمرو بن العاصؓ اور یزید بن ابی سفیانؓ سے روایات ہیں۔

---

(۱) ہوسکتا ہے کہ مصنفؒ کے قول وبہ یقول بعض اہل العلم سے مراد امام اسحاق ہوں جیسا کہ حضرت گنگوہیؒ کی رائے ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ بعض اہل العلم سے مراد امام شعبی اور حسنؒ وغیرہا ہوں کیونکہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک کان کا اگلا حصہ چہرہ کے ساتھ دھونا جائے گا اور کان کا پچھلا حصہ سر کے ساتھ مسح ہوگا۔ اس طرح امام اسحٰق نے ایک تیسرے مذہب کو اختیار کیا ہے صاحب سعایہ نے مصنف کے کلام کی یہی شرح کی ہے۔

پھر صاحب سعایہ نے علامہ عینی کی اتباع میں اس مسئلے میں آٹھ اقوال نقل کیے ہیں۔ انتہیٰ

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ایڑیوں کے لیے اور پاؤں کے اندرون کے لیے جہنم کی آگ کی ہلاکت ہو۔ اور اس حدیث کا تفقہ (باریک بینی) یہ ہے کہ پاؤں کا مسح کرنا جائز نہیں ہے جب پاؤں کے اوپر چمڑے کے موزے یا سوتی موزے نہ ہوں۔

﴿تشریح﴾

فقه هذا الحديث سے امام ترمذیؒ کی غرض

قوله وفقه هذا الحديث اس کے دو معنی ہیں:

یہ ضابطہ ہے کہ کسی بھی ممسوح[1] عضو میں استیعاب شرط نہیں اور تیمم اس قاعدے سے خارج ہے کیونکہ اس میں استیعاب عضو اس لئے ضروری ہے کہ وہ وضو کا نائب ہے (اور جب وضو میں عضو کے دھونے میں استیعاب شرط ہے تو اس کے نائب تیمم میں بھی استیعاب شرط ہوا۔ از مترجم) جب یہ قاعدہ ثابت ہوا کہ عضو ممسوح میں استیعاب شرط نہیں ہوتا تو پنڈلیوں کا جو حصہ نہ دھونے کی وجہ سے چمک رہا تھا اس پر آپ علیہ السلام نے ویل للأعقاب۔۔۔ الخ کی وعید ارشاد فرمائی تو اس سے معلوم ہوا کہ جب پاؤں موزے پہننے کی حالت میں نہ ہوں تو ان پر مسح کرنا جائز نہیں (کیونکہ اگر مسح جائز ہوتا اور عضو ممسوح میں استیعاب کی شرط نہیں تو یہ وعید ارشاد نہ فرماتے۔ از مترجم)

اور دوسرا معنی یہ ہوسکتا ہے کہ بالفرض پاؤں میں بالاستیعاب مسح شرط ہے تو حدیث کی شرح یہ ہے کہ اگر پاؤں میں مسح جائز ہوتا (جیسا کہ شیعہ اس کے قائل ہیں) تو صحابہ کا گیلا ہاتھ اپنی پنڈلیوں پر پھیر لینا کافی ہوتا اگرچہ وہ اس پر پانی نہ بہاتے لیکن باوجود اس کے صحابہ اپنا ہاتھ پنڈلیوں پر پھیر چکے تھے پھر بھی آپ علیہ السلام نے **ویل للاعقاب من النار** کی وعید سنائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ پاؤں پر مسح جائز نہیں کیونکہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم[2] تو پاؤں پر ہاتھ پھیر چکے تھے (پھر بھی وعید ارشاد فرمائی)

<u>ارجلکم بالجر والی قرأت کا جواب</u>

(اہل تشیع کا) وارجلکم بالجر والی قرأت سے استدلال کرنا اس کے چند جوابات ہیں

۱۔ ایک جواب یہ کہ ایک قرأت پر اس طرح عمل کیا جائے کہ دوسری قرأت پر عمل فوت نہ ہو لہٰذا ہم نے جر والی قرأت جس میں مسح کا حکم ہے اس کو موزے پہننے کی حالت پر محمول کیا ہے اور نصب والی قرأت جس میں پاؤں دھونے کا حکم ہے اس کو بغیر موزے کی

---

(۱) فی شی من الممسوح کاپی میں یہی لکھا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ یہ لفظ ممسوح ہے اور مسح کی جمع مسحات آتی ہے۔

(۲) چنانچہ عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ ایک سفر میں ہم سے پیچھے رہ گئے پس اس وقت میں آپ ﷺ ہم سے ملے کہ عصر کی نماز کا وقت آپہنچا اور ہم وضو کر رہے تھے اور اپنے پاؤں پر مسح کرتے جاتے تھے تو آپ ﷺ نے باواز بلند فرمایا "ویل للاعقاب من النار مرتین او ثلثا" امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ پاؤں پر مسح کرتے تھے یہاں تک کہ آپ علیہ السلام نے ان کو وضو میں استیعاب کا حکم فرمایا اور جہنم کی وعید سنائی تو اس سے معلوم ہوا کہ پاؤں پر مسح کا حکم جو صحابہ کا ابتدائی فعل تھا آگے آنے والی وعید سے منسوخ ہوگیا۔ (کذا فی السعایۃ)

حالت پر محمول کیا ہے۔

۲۔دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ جر جوار ہے لیکن عوامل النحو کے شارح عبدالرسول نے اس پر اعتراض کیا ہے جر جوار کا قاعدہ ہے کہ یہ وہاں ہوتا ہے جہاں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان حرف عطف نہ ہو اور آیت میں حرف عطف موجود ہے۔(لہٰذا جر جوار والی تأویل غلط ہے) حقیقت اس کی یہ ہے کہ عبدالرسول رافضی تھا اس لئے اس نے یہ قاعدہ مرتب کرلیا۔اصل میں یہ اشکال امام رازی نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے پھر اسکا یہ جواب دیا ہے کہ لغت عرب اور قرآن پاک میں جر جوار حرف عاطفہ کی موجودگی میں بھی مستعمل ہے چنانچہ سورۃ الواقعہ میں وحور عین کا مثال اللؤلؤ المکنون میں حورٍعینٍ کو مجرور پڑھا گیا۔حالانکہ اس کے پہلے جملے باکواب واباریق و کاس من معین الخ پر اس کا عطف صحیح نہیں کیونکہ عطف کی صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ غلام، اہل جنت کے سامنے شراب وغیرہ لے کر پھریں گے اور حور عین کو لے کر چکر لگائیں گے۔اور حور عین کو لے کر چکر لگانا درست مفہوم نہیں ہے۔(بلکہ حور عین مستقل جملہ ہے اور حور عین جر جوار کی وجہ سے مجرور ہے تو اس پر جر جوار کی وجہ سے ہے) یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ یہ حورٍعینٍ کا جر جرِ جوار نہیں بلکہ یہ (والسّٰبقون السّٰبقون اولٰئک المقربون کے بعد) فی جنت النّعیم کے مجرور پر عطف ہے۔

جیسا کہ بہت سے مفسرین نے اس کی تصریح فرمائی ہے ہاں امرأالقیس کے اس شعر سے استدلال ہوسکتا ہے

فظل طهاة اللحم من بين منضج صفيف شواء او قدير معجل

پس باورچیوں نے گوشت جلدی سے تیار کیا، کچھ گوشت دھوپ میں خشک کر کے تیار کیا گیا اور کچھ جلدی جلدی ہانڈی میں پکا کر (از مترجم: طهاة جمع طاہی، باورچی، بھوننے والا، (ن) اللحم بھوننا پکانا، القدیر ہانڈی میں پکا ہوا گوشت، صفیف: گوشت کو خشک کرنے کے لئے دھوپ میں رکھا جائے یا سلاخوں میں ڈال کر آگ میں پکایا جائے۔شواء: (ض) بھوننا۔

یہاں شعر میں او قدیر پر جر ہے حالانکہ منضج پر اس کو عطف کرنا صحیح نہیں تو معلوم ہوا کہ اصلاً یہ مرفوع تھا لیکن جوار صفیف شواء کی وجہ سے قدیر بھی مجرور ہوگیا (تو یہاں او عاطفہ کے باوجود جر جوار[1] واقع ہوا۔)

باب ماجاء فی الوُضُوءِ مَرَّةً مَرَّةً

باب ہے وضو میں ایک ایک مرتبہ ہر عضو دھونے کا بیان

☆حدثنا ابو کُرَيْبٍ وهنادٌ وقتيبةُ قالوا حَدَّثَنَا وكيعٌ عن سُفْيانَ ح قال: وحدثنا محمد بن بَشَّارٍ حَدَّثَنا يحيى بن سَعيدٍ قال حَدَّثَنَا سفيانُ عن زيدِ بنِ اَسْلَمَ عن عَطَاءِ بنِ يَسَارٍ عن ابْنِ عباس: اَنَّ النبی ﷺ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً.

قال ابو عيسى: وفي الباب عن عُمَرَ، وجابرٍ، وَبُرَيْدَةَ، وَاَبِي رَافِعٍ، وابن الْفَاكِهِ.

قال ابو عيسى: وحديثُ ابنِ عباسٍ احسنُ شيءٍ في هذا الباب وَاَصَحُّ.

---

(۱) قلت: حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے منقول ہے کہ وہ پاؤں پر مسح کو جائز قرار دیتے تھے اور حافظ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے صحیح قول اس کے خلاف مروی ہے۔صاحب سعایہ نے اس مسئلہ میں خوب تفصیل نقل کی ہے فارجع الیه ان شئت.

ورَوَى رِشْدِينُ بنُ سعْد وغيره هذا الحديث عن الضَّحَّاكِ بن شُرَحْبِيلَ عن زيد بن اسلم عن ابيه عن عمرَ بن الخَطّابِ: اَنَّ النبى صلى الله عليه وسلم تَوَضَّاَ مَرَّةً مَرَّةً.

قال وليس هذا بشىء والصحيحُ مارَوى ابنُ عَجْلَانَ، وَهِشَامُ بنُ سَعْدٍ، وسفيانُ الثَّوْرِىُّ، وعبدُ العزيز بنُ محمد عن زيد بن اَسْلَمَ عن عطاء بن يَسَارٍ عن ابن عباسٍ عن النبى صلى الله على وسلم.

﴿ترجمه﴾

ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے وضو میں ایک ایک مرتبہ ہر عضو کو دھویا

وفی الباب: باب میں عمرؓ، جابرؓ، بریدہؓ، ابورافعؓ، ابن الفاکہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما کی حدیث اس باب میں سب سے اصح اور احسن ہے اس کے برعکس رشدین بن سعد اور کئی روایوں نے اس حدیث کو ضحاک بن شرحبیل عن زید بن اسلم عن ابیہ عن عمر بن خطاب رضی اللہ تعالی عنہ کی سند سے نقل کیا کہ حضور ﷺ نے وضو میں ہر عضو کو ایک ایک مرتبہ دھویا اور یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور صحیح وہی حدیث ہے جس کو ابن عجلان، ہشام بن سعد، سفیان ثوری، عبدالعزیز بن محمد عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن ابن عباس عن النبی ﷺ کی سند سے نقل کی ہے۔

قال ابو عیسیٰ کی تشریح:

قوله فى باب الوضوء مرة مرة وليس هذا بشىء

یعنی جو روایت[1] ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما کی طرف منسوب ہے وہی صحیح ہے اس روایت کو زید بن اسلم عن ابیہ عن عمر کی طرف منسوب کرنا غلط ہے کیونکہ ثقہ راویوں نے اس طرح نقل نہیں کیا۔

باب ماجاء فى الوضوء مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ

باب ہے وضو میں ہر عضو کو دو مرتبہ دھونے کا بیان

☆حدثنا اَبو كُرَيْبٍ ومحمدُ بنُ رَافِعٍ قالا حَدَّثَنَا زيد بنُ حُبَابٍ عن عبد الرحمن بن ثابت بنِ ثَوْبَانَ قال: حدثنى عبدُ الله بنُ الْفَضْلِ عن عبد الرحمن بْنِ هُرْمُزَ هو الاَعْرَجُ عن ابى هريرةؓ

---

(۱) علامہ عینی نے امام ترمذی کے اس کلام کے ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ دارقطنی نے بھی تنبیہ کی ہے کہ ابن لہیعہ اور رشدین بن سعدؒ نے اس روایت کو ضحاک سے نقل کیا ہے جیسا کہ گزرا لیکن عبداللہ بن سنان نے ان کی مخالفت کی ہے اور اس کو عن زید عن عبداللہ عن عمر کی سند سے نقل کیا ہے۔ یہ دونوں طریقے سند کے وہم ہیں صحیح بات وہ ہے جو زید عن عطا عن ابن عباس رضی اللہ عنہما کی سند سے منقول ہے۔
مسند بزاز میں ہے کہ (اس کو مسندات عمر میں سے شمار کرنا) صرف ضحاک سے مروی ہے اور اس حدیث عمر کو ابن ماجہ اور طحاوی نے بھی نقل کیا ہے (لیکن یہ غلط ہے)

ان النبی ﷺ تَوَضَّاَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ.

قال ابو عیسی: وفی الباب عن جابر. قال ابو عیسی: هذا حدیث حسن غریب لانعرفه الامن حدیث ابن ثَوْبَانَ عن عبد اللّٰه بن الفضل. وَهُوَ اِسْنَادٌ حسن صحیح.

قال ابو عیسی: وَقد رَوَی هَمَّامُ عن عَامِرٍ الاحْوَلِ عن عطاء عن ابی هریرة ان النبی ﷺ تَوَضَّاَ ثلاثاً ثلاثاً.

﴿ترجمه﴾

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے وضو میں ہر عضو کو دو دو مرتبہ دھویا۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن غریب ہے اور ہم اس کو ابن ثوبان عن عبداللہ بن الفضل کی سند سے ہی پہچانتے ہیں اور اس حدیث کی سند حسن صحیح ہے۔

وفی الباب: اور باب میں جابرؓ سے روایت ہے۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ بھی مروی ہے کہ حضور ﷺ نے وضو میں ہر عضو کو تین تین مرتبہ دھویا ہے۔

قوله فی باب الوضوء مرتین مرتین وقد روی عن ابی هریرة

اس کا مطلب یہ ہے کہ ابو ہریرہ سے مرتین مرتین والی روایت نقل کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ سنت ہے کیونکہ خود انہوں نے وضوء ثلاثا ثلاثا والی روایت بھی نقل کی ہے، لہٰذا حضرت ابو ہریرہ کا مقصود یہ ہے کہ وضوء مرتین والی روایت پر عمل جائز ہے اور اس سے طہارت حاصل ہو جائے گی اور فرض کو ساقط کرنے میں یہ کافی ہے۔

باب ماجاء فِی الوُضُوءِ ثَلاثًا ثَلاثًا

باب ہے وضو میں ہر عضو کو تین تین مرتبہ دھونے کا بیان

☆ حَدَّثَنَا محمد بن بشارٍ حَدَّثَنَا عبد الرحمن بنُ مَهْدِيٍ عن سفيانَ عن ابی اسحٰق عن ابی حَيَّةَ عن علی: ان النبیّ صلی اللّٰه علیه وسلم تَوَضَّاَ ثلاثاً ثلاثاً.

☆قال ابو عیسی: وَفِی الْبَابِ عَنْ عُثْمَانَ، وعائشة والرُّبَيِّعِ، وَابْنِ عُمَرَ، وَاَبِی اُمَامَةَ، وَاَبِی رَافِعٍ، وعبد اللّٰه بن عَمْرو، ومعاوية، وَابی هريرة، وجابر، وعبد اللّٰه بن زيد، وَاُبَیُّ بن کعب.

قال ابو عیسی: حدیثُ علی اَحْسَنُ شَیء فی هذا الباب وَاَصَحُّ لانه قد رُوِیَ من غیر وجهٍ عن علیٍ رضوان اللّٰه علیه.

والعمل علی هذا عند عَامَّةِ اهل العلم: اَنَّ الْوُضُوءَ يُجْزِیُٔ مَرَّةً مرّةً، وَمَرَّتَيْنِ اَفْضَلُ، وَاَفْضَلُهُ

ثَلاثٌ. وَلَيْسَ بَعْدَهُ شَيء.

وقال ابن المبارک: لاَ آمَنُ اذَا زَادَفِي الوضوء على الثَّلاثِ اَنْ يَأثَمَ. وقال احمدُ واسحٰقُ: لَايزِيدُ على الثلاث الا رَجُلٌ مُبْتَلَى.

﴿ترجمہ﴾

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے وضو میں ہر عضو کو تین تین مرتبہ دھویا

وفی الباب: باب میں عثمانؓ، ربیعؓ، ابن عمرؓ، عائشہؓ، ابوامامہؓ، ابورافعؓ، عبداللہ بن عمروؓ، معاویہؓ، ابوہریرہؓ، جابرؓ، عبداللہ بن زیدؓ اور ابوذرؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت علی کی حدیث اس باب میں سب سے احسن اور سب سے اصح ہے۔ تمام اہل علم کا اس پر عمل ہے کہ وضو میں ایک ایک مرتبہ ہر عضو کو دھونا بھی کافی ہے۔ اور وضو میں ہر عضو کو دو مرتبہ دھونا زیادہ افضل ہے اور سب سے افضل یہ ہے کہ وضو میں ہر عضو کو تین تین مرتبہ دھویا جائے۔ اور اس کے بعد کوئی درجہ نہیں ہے۔

قال ابن المبارک: ابن مبارکؒ نے فرمایا کہ اگر ایک آدمی وضو میں تین مرتبہ سے زیادہ اپنے عضو کو دھوتا ہے تو مجھے ڈر ہے کہ یہ آدمی گناہ گار ہوگا۔

قال احمد واسحٰق:

امام احمدؒ واسحٰقؒ نے فرمایا کہ تین دفعہ سے زیادہ اعضائے وضو کو وہی شخص دھوئے گا جو مجنون اور پاگل ہو۔

باب ماجاء في الوضوء مرةً ومرتين وثلاثا

باب ہے وضو میں تمام اعضاء کو ایک مرتبہ اور دو مرتبہ اور تین مرتبہ دھونے کے بیان میں

☆حدثنا اسماعيل بنُ موسى الْفَزَارِيُّ حَدَّثَنَا شَرِيكٌ عن ثابت بن اَبِي صَفِيَّةَ قال: قُلْتُ لاَبِي جعفر: حَدَّثَكَ جَابِرٌ: ان النبيَّ صلى الله عليه وسلم تَوَضَّأَ مَرَّةًمرةًوَمَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ وَثَلاثًاثَلاثاً قال نَعَمْ قال ابوعيسىٰ وروىٰ وكيع هذا الحديث عن ثابت بن ابي صفية قال قلت لابي جعفر حدثك جابر عن النبي ﷺ توضامرة مرة قال نعم و حَدَّثَنَا بذلك هَنَّادٌ وقتيبةُ قالا: حَدَّثَنَا وكيعٌ عن ثابت بْنِ اَبِي صَفِيَّةَ. قال ابو عيسى: وهذا اَصَحُّ من حديث شَرِيكٍ، لانهُ قد رُوِيَ. من غَيْرِ وَجْهٍ هذا عن ثابت نَحْوَ رواية وَكيعٍ. وشَرِيكٌ كَثِيرُ الغلط وثابِتُ بنُ اَبِي صَفِيَّةَ هُوَ ابو حَمْزَةَ الثُّمالِيُّ.

﴿ترجمہ﴾

ثابت بن ابی صفیہ سے روایت ہے (ثابت بن ابی صفیہ راوی رافضی ہے) یہ کہتا ہے کہ میں نے ابوجعفر (حضرت جابر

کے شاگرد) سے کہا کہ کیا آپ کو حضرت جعفر نے حدیث سنائی کہ حضور ﷺ نے وضو میں تمام اعضائے وضو کو ایک مرتبہ دھویا اور کبھی وضو فرمایا تو تمام اعضائے وضو کو دو دو مرتبہ دھویا اور کسی زمانے میں وضو فرمایا تو سارے اعضائے وضو کو تین تین مرتبہ دھویا۔ حضرت جعفر نے فرمایا جی ہاں (یہ قرأۃ علی الشیخ ہے)

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ وکیع نے اس حدیث کو ثابت ابن ابی صفیہ کی سند سے نقل کیا اور اس میں فرمایا کہ میں نے ابوجعفر سے کہا کہ کیا آپ کو جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حدیث سنائی ہے کہ حضور ﷺ نے اعضائے وضو کو وضو میں ایک ایک مرتبہ دھویا تو انہوں نے فرمایا جی ہاں ہم سے یہ حدیث قتیبہ اور ہناد نے بیان کی۔ انہوں نے کہا کہ یہ حدیث ہم سے وکیع نے ثابت کے حوالے سے بیان کی ہے اور یہ شریک کی حدیث سے زیادہ اصح ہے اس لیے کہ وکیع کی روایت کی طرح ثابت سے یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے اور شریک کثیر الغلط ہیں اور ثابت بن ابی صفیہ ابوحمزہ الثمالی ہیں۔

باب ماجاءَ فیمن یتوضا بعض وضوئه مرتین وبعضَهُ ثلاثاً

باب ہے اس شخص کے متعلق جو ایک ہی وضو میں بعض اعضائے وضو کو دو مرتبہ دھوئے اور بعض اعضائے وضو کو تین مرتبہ دھوئے

☆حدثنا محمدُ بنُ ابی عُمر حَدَّثَنَا سفیانُ بن عُیَیْنَة عن عَمْرِو بن یحیی عن اَبِیه عن عبد اللّٰه بن زید: ان النبیّ صلی اللّٰه علیه وسلم تَوَضَّأَ: فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثاً، وَغَسَلَ یَدَیْهِ مَرَّتَیْنِ مرتینِ، وَمَسَحَ بِرَاْسِهِ، وَغَسَلَ رِجْلَیْهِ.

قال ابو عیسی: و هذاحدیثٌ حسن صحیح.

وقد ذُکِرَ فِی غیر حدیثٍ: ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم تَوَضَّأَ بَعْضَ وُضُوئِهِ مَرَّةً وَبَعْضَهُ ثَلَاثاً.

وقدرَخَّصَ بعضُ اهلِ العلم فی ذٰلِکَ: لَمْ یَرَوْابَاْساًاَنْ یَّتَوَضَّأَ الرجلُ بعضَ وُضُوئِهِ ثَلَاثاً، وبعضَه مَرَّتَیْنِ اَوْ مَرَّةً.

﴿ترجمه﴾

عبداللہ بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے وضو فرمایا پس چہرے کو تین مرتبہ دھویا اور دونوں ہاتھوں کو دو دو مرتبہ دھویا اور سر کا مسح فرمایا اور اپنے دونوں پاؤں کو دھویا۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ سے متعدد احادیث میں مروی ہے کہ حضور ﷺ نے بعض اعضائے وضو کو ایک مرتبہ دھویا اور بعض اعضائے وضو کو تین مرتبہ دھویا۔ بعض اہل علم نے اس کی اجازت دی ہے، ان کے خیال میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی آدمی بعض اعضائے وضو کو تین مرتبہ دھوئے اور بعض اعضائے وضو کو دو یا ایک مرتبہ دھوئے۔

وضو سے متعلق چار ابواب قائم کرنے کی غرض

مصنف کی بھی ان تمام ابواب سے یہی غرض ہے کہ ان طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ فرض نہیں بلکہ جس طریقے میں زیادہ

عدد (ثلاث مرات) کا ذکر ہے وہ سنت طریقہ ہے اور بعض اشیاء آداب و مستحبات کی قبیل سے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ فرض پورا کرنا اور نفس طہارت کا حاصل ہونا الگ بات[1] ہے اور طہارت اس طرح حاصل کرنا کہ تمام سنن اور آداب کی رعایت ہو جائے یہ الگ بات ہے[2] واللہ تعالیٰ اعلم

قوله مبتلیٰ

اسکا ترجمہ پاگل اور دیوانہ سے کیا گیا ہے یا وہ آدمی جو وہم میں مبتلا ہو یا وہ شخص مراد ہے جو بلا ضرورت مبالغہ اور غور خوض سے کام لیتا ہے اور اصل مقصود سے غافل رہتا ہے۔

وثابت بن أبی صفیه:

رافضی راوی سے حدیث نقل کرنے کی شرائط

یہ راوی اگر چہ رافضی ہے لیکن بدعتی کی[3] روایت جب تک قابل قبول ہوتی ہے کہ جب تک کہ وہ اپنے بدعتی مذہب کی طرف

---

(۱) ابن العربی نے مسند احمد کی روایت میں اس کی تصریح فرمائی ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول منقول ہے جس نے اعضاءِ وضو کو ایک بار دھویا تو یہ وضو کا وظیفہ ہے اس کے بغیر وضو ہی نہ ہوگا اور جس نے دو دو دفعہ اعضاء کو دھویا تو اس کو ثواب و اجر کے دو حصہ ملیں گے اور جس نے تین تین دفعہ اعضاء وضو کو دھویا تو یہ میرا اور مجھ سے پہلے انبیاء کا وضو ہے۔ انتہیٰ

قلت: صاحب جمع الفوائد نے معاویہ بن قرۃ عن ابیہ عن جدہ سے اسی کے ہم معنی روایت نقل کی ہے پھر ابن العربی فرماتے ہیں: راویوں کا آپ علیہ الصلاۃ والسلام سے توضأ مرۃ اور توضأ مرتین اور توضأ ثلاثا یہ مختلف روایتوں سے مقصود یا تو یہ ہے کہ وضو میں پھر ہر عضو کے لئے کتنی دفعہ چلّو بھرتے تھے یہ بیان کرنا ہے یا ہر دفعہ عضو کا استیعاب فرماتے تھے لیکن دوسرا احتمال صحیح نہیں کیونکہ ہر ہر چلو پانی سے وضو کا استیعاب ہونا ایک امرِ مخفی ہے جس کا ہر متوضی کو علم نہیں ہو سکتا کہ اس چلّو سے میرا عضو پورا کا پورا دھلا یا نہیں لہٰذا یہ مراد نہیں کہ ہر ہر چلّو سے پورا پورا عضو دھل جائے لہٰذا حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپ علیہ السلام کئی چلو بھرا کرتے تھے (کسی وضو میں دو دفعہ کسی میں تین دفعہ وغیرہ) اس وجہ سے ابن القاسم فرماتے ہیں کہ امام مالک نے وضو میں کسی عدد کو مقرر نہیں فرمایا کہ ایک دفعہ یا دو دفعہ یا تین دفعہ دھونا ضروری ہے بلکہ جتنی دفعہ پانی ڈالنے سے پورے عضو کا استیعاب ہو جائے یہ ضروری ہے۔ احادیث میں وضو میں تعداد غسل کے متعلق مختلف طریقے وارد ہوئے ہیں قابل اعتماد بات یہی ہے کہ سب سے مقصود عضو کا استیعاب ہے اور چلّو کے چھوٹے بڑے ہونے سے اس میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے (جسکا چلو بڑا ہوگا تو ایک دفعہ سے ہی عضو کا استیعاب ہو جائے گا اور جس کا چھوٹا ہوگا تو کئی چلو عضو پر بہانے پڑیں گے) اسی طرح جس شخص کا جسم پراگندہ اور آلودگیوں سے بھرا ہوا ہوگا وہ کئی دفعہ پانی ڈالے گا ورنہ ایک دفعہ ہی کافی ہوگا ایسے ہی جو عضو مغسول معتدل ہوگا تو ایک دفعہ سے ہی پانی پہنچ جائیگا اور عضو مغسول کئی جہتوں (اور حدود) والا ہوگا تو کئی دفعہ پانی بہائے گا چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چہرہ تین دفعہ دھویا اور ہاتھ پاؤں دو دو دفعہ کیونکہ چہرہ کی کئی حدود ہیں پانی اس پر بالکل سیدھا بہا دینے سے نہیں بہہ سکتا (بخلاف ہاتھ پاؤں کے)۔ انتہیٰ

(۲) یہ بات یاد رکھیں کہ مصنف رحمۃ اللہ نے پہلے تین ابواب قائم کیے باب الوضوء مرۃ مرۃ، باب الوضوء مرتین مرتین، باب الوضوء ثلاثا ثلاثا۔ ان میں احوال ثلاثۃ (وضو کے تینوں طریقوں) کو ذکر فرمایا پھر چوتھے باب کو قائم فرمایا اور اس باب میں تینوں طریقوں کو جمع فرمایا (کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تین مختلف مجالس میں تینوں طریقے منقول ہیں) شراح کا رجحان یہ ہے کہ مصنف کی غرض اس باب سے یہ ہے کہ ایک حدیث کو ذکر کیا جائے جس میں تینوں طریقوں کا ذکر ہو جب کہ میری رائے یہ ہے کہ غرض مصنف یہ ہے کہ گذشتہ تین ابواب میں جو اضطراب کا تو ہم پیدا ہو سکتا تھا اس وہم کو رفع کرنا کہ ان ابواب میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ سب طریقے ثابت ہیں۔

(۳) امام نووی تقریب میں لکھتے ہیں: جو شخص ایسا غالی بدعتی ہو کہ اس کی بدعت کی وجہ سے اس کی تکفیر کی گئی ہو تو اس سے بالاتفاق روایت لینا صحیح نہیں اور جو شخص ایسا بدعتی نہ ہو کہ اس پر تکفیر کا حکم لگے تو ایک قول میں اس سے روایت لینا صحیح نہیں جبکہ دوسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ اپنے مذہب کی تائید میں جھوٹ کو حلال نہ سمجھتا ہو تو اس کی روایت قابل اعتبار ہے، یہ امام شافعی سے منقول ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ جب تک یہ اپنی بدعت کی طرف داعی نہ ہو تو اس کی روایت قابل اعتبار ہے اور یہی قول اصح، معتدل اور اکثر علماء کا مذہب ہے۔ پہلا قول اس لئے بھی ضعیف ہے کہ بخاری اور مسلم نے بہت سے ایسے مبتدعین سے روایتیں لی ہیں جو اپنے مذہب کی طرف داعی نہ تھے۔ انتہیٰ

از مترجم: تہذیب التہذیب میں ہے ثابت بن ابی صفیہ ابو حمزہ الثمالی کے متعلق امام احمد کہتے ہیں ضعیف لیس بشی، اور یحییٰ بن معین نے بھی لیس بشی، اور امام نسائی نے لیس بثقۃ فرمایا ہے۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

داعی نہ ہو یہ تفصیل اس لئے ضروری ہے کہ خود امام بخاری[1] نے مبتدعین کی ایک جماعت سے احادیث کو نقل کیا ہے جبکہ وہ بدعتی سچا ہو۔

باب ماجاء فِي وُضُوءِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم كَيْفَ كَانَ؟

باب ہے اس بیان میں کہ حضور ﷺ نے کس طرح وضو فرمایا (اس باب میں وضو کی تفصیلی کیفیت کا بیان ہے)

☆حدثنا هنادٌ وقتيبةُ قالا حَدَّثَنَا ابو الاَحْوص عن ابى اسحق عن اَبِى حَيَّةَ قال: رَاَيْتُ عَلِيًّا تَوَضَّاَ فَغَسَلَ كَفَّيْهِ حَتَّى اَنْقَاهُمَا، ثُمَّ مَضْمَضَ ثَلَاثًا وَاسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا، وَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا، وَذِرَاعَيْهِ ثَلَاثًا، وَمَسَحَ بِرَاْسِهِ مَرَّةً، ثُمَّ غَسَلَ قَدَمَيْهِ اِلَى الْكَعْبَيْنِ، ثُمَّ قَامَ فَاَخَذَ فَضْلَ طَهُوْرِهِ. فَشَرِبَهُ وَهُوَ قَائِمٌ، ثُمَّ قَالَ: اَحْبَبْتُ اَنْ اُرِيَكُمْ كَيْفَ كَانَ طُهُوْرُ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قال ابو عيسى: وفِي الْبَابِ عن عثمان، وعبد الله بن زيد، وابن عباس، وعبد الله بن عَمْرٍو، وَالرُّبَيِّعِ، وعبدِ اللّٰهِ بْنِ اُنَيْسٍ، وعائشة رضوان الله عليهم.

☆حدثنا قتيبة وهناد قالا حَدَّثَنَا ابو الْاَحْوَصِ عن ابى اسحق عن عَبْدِ خَيْرٍ: ذَكَرَ عَنْ عَلِيٍّ مِثْلَ حديث اَبِى حَيَّةَ، اِلَّا اَنَّ عَبْدَ خَيْرٍ قال: كَانَ اِذَا فَرَغَ مِنْ طُهُوْرِهِ اَخَذَ مِنْ فَضْلِ طَهُوْرِهِ بِكَفِّهِ فَشَرِبَهُ. قال ابو عيسى: حديث على رواه ابو اسحق الْهَمْدَانِى عن اَبِى حَيَّةَ وَعَبْدِ خَيْرٍ وَالْحٰرِثِ عَنْ عَلِيٍّ.

وَقَدْرَوَاهُ زَائِدَةُ بْنُ قُدَامَةَ وَغَيْرُ وَاحِدٍ عن خالد بن عَلْقَمَةَ عن عَبْدِ خَيْرٍ عن علىّ رضى الله عنه حَدِيْثَ الوضوء بطولِهِ. وهذا حديث حسن صحيحٌ.

قال: وَرَوَى شعبة هذا الحديث عَنْ خَالِدِبْنِ عَلْقَمَةَ، فَاَخْطَاَ فِي اسْمِهِ وَاسْمِ اَبِيْهِ، فقال: مَالِكُ بْنُ عُرْفُطَةَ، عن عبدخير عن على قال: وَرُوِىَ عَنْ اَبِى عَوَانَةَ: عن خالد بن علقمة عَنْ عَبْدِ خَيْرٍ عَنْ عَلِيٍّ. قال وَرُوِىَ عَنْهُ: عن مالك بن عُرْفُطَةَ، مِثْلَ رِوَايَةِ شُعْبَة. والصحيحُ: خَالِدُ بْنُ عَلْقَمَةَ.

﴿ترجمہ﴾

ابوحیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیکھا انہوں نے وضو کیا پس انہوں نے اپنی

(گذشتہ صفحے کا بقیہ) ابن حبان کہتے ہیں کہ یہ غالی شیعہ تھا اور حدیث کے نقل کرنے میں کثیر الوہم تھے اس لئے جب یہ منفرداً کسی حدیث کو نقل کریں تو ان کی روایت نا قابل احتجاج ہے۔ اکثر ائمہ نے ان کو ضعیف راویوں کی فہرست میں نقل کیا ہے۔ حافظ فرماتے ہیں ابن ماجہ نے کتاب الطہارۃ میں ان سے روایت نقل کی ہے (تہذیب ٢/٨) از مترجم

(١) منہ کی ضمیر بدعتی کی طرف لوٹ رہی ہے یعنی اس بدعتی سے روایت لینا جائز ہے جب تک کہ وہ اپنے مذہب کی طرف داعی نہ ہو اور سچا اور راست گو ہو اور امام بخاری نے بھی ایسے مبتدع سے روایتیں نقل کی ہیں جیسا کہ نووی کے کلام میں گذرا۔ اس ثابت بن ابی صفیہ راوی کو کسی نے بھی بخاری کے رواۃ میں ذکر نہیں کیا لہٰذا ثابت راوی سے روایت لینا مراد نہیں۔

دونوں ہتھیلیوں کو دھویا یہاں تک کہ ان کو صاف کر دیا پھر کلی تین مرتبہ فرمائی، ناک میں تین مرتبہ پانی ڈالا اور چہرے کو تین دفعہ دھویا، اپنے دونوں ہاتھوں کو تین دفعہ دھویا اور اپنے سر کا ایک مرتبہ مسح کیا (یہ حنفیہ کی دلیل ہے) اور پاؤں کو تین دفعہ دھویا (ٹخنوں تک) پھر کھڑے ہو گئے اور اپنے وضو کا ماقبی پانی لیا اور وہ کھڑے ہو کر پیا اور پھر (حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے) ارشاد فرمایا کہ میں نے یہ پسند کیا کہ میں تمہیں دکھلاؤں کہ حضور ﷺ کے وضو کا طریقہ کس طرح تھا۔

وفی الباب: باب میں عثمانؓ، عبداللہ بن زیدؓ، ابن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ و عائشہؓ، ربیعؓ اور عبداللہ بن انیسؓ سے روایات ہیں۔

حدیث: حدثنا قتیبه ..... عن علی

قتیبہ سے جو روایت ہے اس میں عن ابی اسحٰق کے بعد عن عبد خیر ہیں انہوں نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا جس طرح ابوحیہ سے روایت ہے لیکن عبد خیر راوی نے یہ الفاظ ذکر کیے ''جب وضو سے فارغ ہوئے تو وضو کے ماقبی پانی کو اپنے ہاتھوں میں لیا اور اس کو پیا)

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کو ابواسحٰق ہمدانی نے عن ابی حیہ اور عبد خیر اور الحارث تین راویوں سے نقل کیا۔ جبکہ زائدہ اور ابن قدامہ اور متعدد شاگردوں نے خالد بن علقمہ کے واسطے سے عن عبد خیر عن علی طویل حدیث وضو نقل کی اور یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ شعبہ نے اس حدیث کو خالد بن علقمہ سے نقل کیا تو ان کے اور ان کے والد کے نام میں غلطی کی اور کہہ دیا مالک بن عرفطہ۔ (خالد کے بجائے مالک اور علقمہ کے بجائے عرفطہ نقل کیا) ابوعوانہ نے عن خالد بن علقمہ عن عبدخیر عن علی نقل کیا ہے اور ابوعوانہ سے مالک بن عرفطہ بھی مروی ہے جس طرح شعبہ نے روایت کی ہے صحیح نام خالد بن علقمہ ہے۔

﴿تشریح﴾

اس باب سے غرض مصنف:

جب مصنف وضو کی کیفیت اور اس کے ایک ایک رکن کو بیان کر کے فارغ ہو گئے اور اعضاء مغسولہ اور ممسوحہ کو الگ الگ ذکر فرما دیا تو اب اس باب سے مقصود مصنف یہ ہے کہ آپ ﷺ کے اس وضوء کو ذکر فرمائیں جس میں تمام ارکان وسنن یکجا ہو کر سامنے آجائیں اور امت اس کی اقتداء کرے اور اس روایت کے علاوہ دوسری روایات کو عوارض اور اعذار پر محمول کیا جائے گا۔ لہٰذا اس روایت میں جو وضو کا طریقہ ہوگا وہ سب سے عمدہ اور قابل وثوق واعتماد ہوگا بمقابلہ دیگر روایات کے۔ نیز اس روایت میں ذکر ہے کہ سر کا مسح ایک دفعہ فرمایا تو اس سے صراحۃً معلوم ہو گیا کہ ماء واحد سے سر کا مسح ہوا تھا، لہٰذا جن روایات میں تکرار مسح کا ذکر ہے اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ماء واحد سے تکرار مسح ہوا تھا نہ کہ مختلف پانی سے (کہ ہر بار الگ پانی لیا ہو) اس طرح روایات میں تعارض ختم ہو جائے گا۔

حدیث باب سے استدلال احناف: قوله فغسل كفّيه

لفظ کف لغت میں اگرچہ ہاتھ کے اندرونی حصہ (صرف ہتھیلی) کو کہتے ہیں لیکن یہاں مجازاً پورا ہاتھ مراد ہے۔ یعنی انگلیوں سے

لے کر گٹے تک، نیز اس حدیث میں مضمض ثلاثاً و استنشق ثلاثاً کا ذکر ہے، اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ الگ الگ پانیوں سے تین دفعہ کلی اور ناک میں پانی ڈالا ہو ورنہ راوی مضمض و استنشق ثلاثاً ذکر کرتا، لفظ ثلاثاً کو مکرر ذکر نہ کرتا۔ عبد خیر راوی نے جو زیادتی فشربه و هو قائم کے بعد ذکر کی ہے وہ اس کے قول احببت الخ کے قائم مقام ہے[1]۔

احببت الخ کا خلاصہ یہ ہے کہ [2]ابو خیر کہتے تھے کہ علی رضی اللہ عنہ نے وضو فرمایا تا کہ ہمیں تعلیم فرمائیں کہ آپ ﷺ کے وضو کا طریقہ کیا تھا پھر اس میں کھڑے ہو کر وضوء کا باقی پانی پینے کا ذکر فرمایا۔ (از مترجم: آئندہ عبارت سے حضرت گنگوہیؒ ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں، وہ اشکال یہ ہے:

اشکال: اس روایت میں کھڑے ہو کر پانی پینے کا ذکر ہے حالانکہ دوسری روایات میں کھڑے ہو کر پانی پینے کی ممانعت ہے۔)

کھڑے ہو کر وضو کا بقیہ پانی پینے کی غرض:

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وضو کا طریقہ تعلیم فرمایا اور اس میں کھڑے ہو کر وضو کا بقیہ پانی پینے کا ذکر فرمایا حالانکہ دوسری روایت میں کھڑے ہو کر پانی پینے کی ممانعت ہے تو اس ممانعت والی روایت کو نہی تنزیہی پر محمول[3] کریں گے یا طبی طور پر نقصان دہ ہونے کی وجہ سے منع فرمایا ہو یہ نہی شرعی نہیں ہے لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ ممانعت اس وقت ہے جب بہت زیادہ پانی کھڑے ہو کر پی لیا جائے، تھوڑا سا پانی کھڑے ہو کر پینے میں کوئی نقصان نہیں پھر یہ بات یاد رکھیں کہ اس کے پینے سے برکت کا حاصل ہونا یہ اس کے منافی نہیں کہ اس پانی سے استنجاء جائز ہو جیسا کہ عوام اس پانی سے استنجا کے عدم جواز کے معتقد ہیں۔

قال ابو عیسیٰ کی تشریح

وروی شعبه هذا الحديث (عن خالد بن علقمة فاخطافی اسمه واسم ابيه فقال مالک بن عرفطة)

یہ کوئی اضطراب [4]نہیں کہ حدیث کے صحیح یا حسن ہونے میں مخل ہو جائے بلکہ یہ تو ایک شخص کے نام میں غلطی ہے اور اضطراب

---

(۱) عبد خیر کے مقولہ کی تشریح: حضرت نے تو ایسا ہی ذکر فرمایا ہے لیکن مجھے یہ بات نہیں ملی صحیح بات یہی ہے کہ عبد خیر راوی کا مقولہ کان اذا فرغ یہ قائم مقام ہے ابوحیہ راوی کے قول ثم قام فاخذ فضل طهوره کے (جیسا کہ کتاب سے ظاہر ہے) اصل میں ابوحیہ راوی اور عبد خیر راوی کی روایتوں میں کچھ فرق تھا تو مصنف نے اس فرق پر تنبیہ فرما دی رہا یہ قول ثم قال احببت ۔۔۔۔ الخ تو یہ عبد خیر راوی کی روایت میں موجود ہے، جیسا کہ تمام کتب روایہ میں موجود ہے (لہٰذا فرق وہی ہے کہ عبد خیر کی روایت میں کان اذا فرغ من طهوره اخذ من فضل طهوره بكفه فشربه کا جملہ ہے اور ابوحیہ کی روایت میں ثم قام فاخذ فضل طهوره فشربه وهو قائم کا جملہ ہے اگلے جملے میں۔

(۲) حضرت کی تقریر میں یہی لفظ ہے صحیح بات یہ ہے کہ یہ لفظ عبد خیر ہے۔

(۳) ابن قیم اور علامہ شامی نے اس مسئلہ میں تفصیل نقل کی ہے اور عنقریب دوسری جلد میں اس کا کچھ بیان آئے گا۔

(۴) یعنی ایسا اضطراب نہیں ہے جو کہ صحتِ حدیث میں مخل ہو۔ علامہ سیوطی تدریب میں لکھتے ہیں کہ کبھی حدیث مضطرب ہونے کے ساتھ ساتھ صحیح بھی ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ ایک شخص کے نام اور اس کے والد کے نام اور نسبت میں اختلاف ہو لیکن وہ شخص ثقہ ہو لہٰذا حدیث کو صحیح کہا جائے گا اور یہ نام کا اضطراب نقصان دہ نہ ہوگا۔ انتہیٰ

وہ ہوتا ہے کہ مسمّیٰ میں اختلاف ہو جائے نہ کہ اسم مختلف ہوں۔

باب فی النَّضحِ بَعد الوضوء

باب ہے وضو کے بعد (کپڑے/رومالی) پر پانی چھڑکنے کا بیان

☆حدثنا نَصرُ بن علی الجَهضَمِیُّ واحمد بن اَبِی عُبَیدِ اللّٰه السُّلَمِیُّ البصرِیُّ قالا حدثنا ابو قتیبة سَلْمُ بن قتیبة عن الحسن بن علی الهاشمی عن عبد الرحمن الْاَعْرَجِ عن ابی هریرة: ان النبیَّ صلی اللّٰه علیه وسلم قال: جَاءَ نِی جِبرِیلُ فَقَالَ: یَامُحَمَّدُ، اِذَا تَوَضَّأْتَ فَانتَضِحْ.

قال ابو عیسی: هذا حدیث غریب قال: وسمعت محمداً یقول: الحسنُ بن علی الهاشِمِیُّ مُنکَرُ الحَدِیثِ.

قال وفِی البابِ عن اَبِی الْحَکَمِ بْنِ سُفْیَانَ، وابن عباسٍ، وزید بن حارثة، وابی سَعِیدِ الْخُدرِی، وقال بعضهم: سفیان بنَ الحکم، او الحکم بن سفیان، وَاضطَرَبُوا فِی الحدیث.

﴿ترجمہ﴾

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جبرئیل امین میرے پاس تشریف لائے اور ارشاد فرمایا اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) جب آپ وضو کرلیں تو کپڑے (رومالی) کو تر کرلیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث غریب ہے میں نے امام بخاریؒ سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ حسن بن علی الہاشمی راوی منکر الحدیث ہے

وفی الباب: باب میں ابوالحکم بن سفیانؓ، ابن عباسؓ، زید بن حارثہؓ اور ابوسعیدؓ سے روایات ہیں۔

بعض حضرات نے اس راوی کا نام سفیان بنَ الحکم لیا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ راوی کا نام حکم بن سفیان ہے اور اس حدیث میں اضطراب ہے۔

﴿تشریح﴾

لفظ نضح دو معنوں [1] میں لفظی طور پر مشترک ہے پہلا معنی اس کا استنجا کرنا۔

---

(۱) باب فی النضح بعد الوضوء کی حدیث کی تشریح میں چار اقوال: راجح قول یہ ہے کہ یہ لفظ مشترک ہے جبکہ ابن العربی فرماتے ہیں کہ علماء نے اس حدیث کی شرح میں چار اقوال اختیار فرمائے ہیں:

۱۔ وضو کے بعد پانی کو عضو مخصوص پر ڈالو اور صرف مسح پر اکتفا نہ کرو بلکہ خوب پانی بہاؤ۔

۲۔ پیشاب سے اچھی طرح پاکی حاصل کرو کھنکار کر اور چھڑک کر۔

۳۔ شلوار کو تر کرنا مراد ہے۔ (مابقیہ اگلے صفحے پر)

کیونکہ استنجاء میں بھی نضح (چھڑکنا) علی الذکر ہوتا ہے کہ عضو مخصوص پر پانی ڈالا جاتا ہے، دوسرا معنی: شلوار کے اس حصہ (رومالی) پر پانی ڈالنا جو حصہ عضو مخصوص سے ملا ہوا ہے، پہلے معنی سے کوئی نیا فائدہ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ بول و براز کے بعد استنجا کرنا ہر خاص و عام کو معلوم ہے اور قرآن عزیز میں اس کی ترغیب دی گئی ہے اور کئی روایتوں میں استنجاء کو مستحب قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے مصنف علام رحمہ اللہ نے اس ترجمۃ الباب میں النضح کے بعد، بعد الوضوء کی زیادتی کر کے اشارہ کیا ہے کہ حدیث باب میں نضح کا دوسرا معنی مراد ہے، کیونکہ نضح بمعنی استنجاء وضوء سے پہلے ہوا کرتا ہے۔

نضح کے دو مشہور معنی اور مصنف کے نزدیک ایک معنی کی تعیین اور اس نضح سے غرض:

حدیث میں اذا توضأت کی تشریح پہلے معنی کے اعتبار سے یہ ہوگی کہ پیشاب کرنے کے بعد جب تمہارا وضو کا ارادہ ہو تو پہلے استنجاء کرو بعد میں وضو کرو اور دوسرے معنی کے اعتبار سے یہ مطلب ہوگا کہ جب وضو کر چکو تو رومالی پر پانی چھڑک لیا کرو۔ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ نمازی اگر دوران نماز تری محسوس کرے تو اس کو شک پیدا ہو سکتا ہے تو اس وسوسہ اور شک کو ختم کرنا مقصود ہے کہ یہ تری تو پانی کی ہے (نہ کہ پیشاب کا قطرہ)

ہاں یہ مسئلہ خوب یاد رکھیں کہ اگر نماز کے بعد معلوم ہوا کہ نماز کے دوران قطرہ آ گیا تھا تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی اور اگر نماز کے دوران اسے قطرہ وغیرہ نکلنا محسوس ہوا لیکن وہ نماز پڑھتا رہا پھر نماز کے بعد معلوم ہوا کہ کچھ بھی نہ تھا صرف وہم تھا تو اس کی نماز صحیح ہو گئی، ہاں حدیث شریف میں مذکورہ نضح کا فائدہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں انسان نماز ادا کرتے ہوئے اطمینان اور خشوع وخضوع سے نماز میں مشغول رہے اور نماز میں وساوس کا شکار نہ بنے۔

واضطربوا فی هذا الحدیث کی تشریح

قوله واضطربوا فی هذا الحدیث

لفظ حدیث یہاں معنی لغوی میں [1] استعمال ہوا ہے یعنی اس لفظ حکم بن سفیان یا سفیان بن حکم میں اضطراب واقع ہوا ہے یا حدیث سے اس کا اصطلاحی معنی بھی مراد ہو سکتا ہے کہ حدیث میں اس لفظ کی وجہ سے اضطراب واقع ہوا ہے۔ اضطراب کبھی تو متنِ حدیث میں ہوتا ہے کبھی سند میں۔ [2]

(گزشتہ صفحے کا بقیہ) ۴۔ پانی سے استنجا کرنا مراد ہے۔ (انتہی مختصراً)

مصنف کا میلان تیسرے معنی کی طرف ہے کیونکہ وضو کے بعد تو صرف بلل سراویل ہی کیا جاتا ہے اور نووی نے اس معنی کو جمہور کی طرف منسوب کیا ہے۔ اس کی تائید ابن ماجہ کی اس روایت سے ہوتی ہے جو حکم بن سفیان سے مروی ہے کہ انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ وضو فرمایا پھر ایک ہتھیلی میں پانی لے کر رومالی پر چھڑک لیا اور اس طرح کی مزید روایات موجود ہیں اور یہی معنی سب سے مشہور ہے۔

(۱) حدیث لغت میں قدیم کی ضد ہے اس کا اطلاق بات کہنے پر ہوتا ہے خواہ بات تھوڑی ہو یا زیادہ کذا فی شرح الشرح للنخبة لہٰذا حدیث سے اس کا لغوی معنی مراد لینے میں کوئی قباحت نہیں۔

(۲) کبھی اضطراب سند میں واقع ہوتا ہے کبھی متن میں، اور کبھی سند اور متن دونوں میں جیسا کہ اہل مصطلح الحدیث نے اس کی تفصیل ذکر کی ہے یہاں پر اضطراب فی السند ہے اور علامہ سیوطی نے تدریب میں اضطراب فی السند کی مثال میں اس حدیث کو پیش کیا ہے پھر فرماتے ہیں کہ یہاں اس مسئلہ میں دس اقوال ہیں پھر اس کی تفصیل ذکر فرمائی فارجع الیه لو شئت.

بَابٌ فِیْ اِسْبَاغِ الوُضوءِ

باب ہے وضو کو اچھی طرح کرنے کے بیان میں

☆حدثنا عَلِیُّ بن حُجْرٍ اخبرنا اسماعیلُ بن جعفر عَنِ العلاء بن عبد الرحمن عن ابیه عن ابی هریرة ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال: اَلا اَدُلُّکُمْ عَلٰی مَا یَمْحُو اللّٰهُ بِهِ الْخَطَایَا وَیَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجاتِ؟ قَالُوا: بَلٰی یَارَسُوْلَ اللّٰهِ، قَالَ: اِسْبَاغُ الْوُضُوءِ عَلَی الْمَکَارِهِ، وَکَثْرَةُ الْخُطَا اِلَی الْمَسَاجِدِ، وَانْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ فَذٰلِکُمُ الرِّبَاطُ.

☆وحدثنا قتیبة حَدَّثَنَا عبد العزیز بن محمد عن العلاء نحوه، وقال قتیبة فی حَدِیثِهِ: فَذٰلِکُمُ الرِّبَاطُ، فَذٰلِکُمُ الرِّبَاطُ، فَذٰلِکُمُ الرِّبَاطُ ثَلاثاً.

قال ابو عیسی: وفی الباب عن عِلّیٍ وعبد اللّٰه بن عَمْرٍو وابن عباس، وعُبَیْدَةَ. وَیُقَالُ عَبِیْدَةُ. بن عَمْرٍو. وعائشةَ، وعبد الرحمن بْنِ عَائِشٍ الْحَضْرَمِیِّ، وَاَنَسٍ.

قال ابو عیسی: و حدیث ابی هریرة فی هذاالباب حدیث حسن صحیح.

والعلاء بن عبد الرحمن هو ابن یَعْقُوبَ الْجُهَنِیُّ الْحُرَقِیُّ وهو ثِقَةٌ عِند اهل الحدیث.

﴿ترجمہ﴾

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کیا میں تمھیں وہ کام نہ بتلاؤں جن کاموں کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ گناہوں کو مٹادیتے ہیں اور ان کے ذریعے سے درجات کو بلند فرماتے ہیں؟ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیوں نہیں۔ آپ نے فرمایا باوجود مشقتوں کے وضو مکمل طریقے پر کرنا اور مسجدوں کی طرف زیادہ آتے جاتے رہنا، اور ایک نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا۔ یہی رباط (یعنی دشمن کے خلاف سرحد پر پہرہ دینا) ہے۔

حدیث نمبر۲: حدثنا قتیبه........ عن العلاء نجوه

حضرت علاء سے اسی طرح مروی ہے اور قتیبہ نے جو روایت نقل کی ہے اس میں قتیبہ نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ یہ ارشاد فرمایا فذالکم الرباط. فذالکم الرباط، فذالکم الرّباط

وفی الباب: باب میں علیؓ اور عبداللہ بن عمروؓ، ابن عباسؓ، عبیدہ بن عمرؓ، عائشہؓ، عبدالرحمٰن بن عائشؓ اور انسؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث حسن صحیح ہے اور علاء بن عبدالرحمٰن یہ ابن یعقوب الجهنی ہیں اور وہ محدثین کے یہاں ثقہ راوی ہیں۔

﴿تشریح﴾

ألا أدلکم سے خطاب کا مقصد

قوله ألا أدلکم

اس طرح سوال کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ تاکید کے ساتھ اس بات کو خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے کیونکہ یہ وہم ہوسکتا ہے کہ اتنے تھوڑے عمل پر اتنا زیادہ ثواب کیسے مل سکتا ہے تو خیال ہوسکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس حدیث سے مقصود صرف ترغیب دینا ہے اور اس سے مراد مجازی معنی ہیں نہ کہ حقیقی معنی لیکن جب صحابہ نے خود پوچھا اور اپنی رغبت کا اظہار فرمایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسباغ الوضوء الخ ذکر فرمایا یعنی جس وقت میں پانی ٹھنڈا ہو، ہوا چل رہی ہو تو اس وقت وضو کے تمام فرائض وسنن اور آداب کو بجالانا بہت مشکل اور مشقت والا عمل ہے۔

وکثرة الخطاء یہ خطوۃ کی جمع ہے۔

الی المساجد

یا تو یہ مطلب ہو کہ مسجد کے دور ہونے کی وجہ سے اس کے قدم زیادہ پڑتے ہیں یا فرائض اور نوافل پڑھنے کے لئے یہ شخص تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد مسجد کی طرف چلتا ہے۔ جس کے سبب اس کے قدم زیادہ ہوجاتے ہیں۔

حدیث میں مذکور رباط کی تشریح

فذالکم الرباط

اس[1] میں اسی تیسری صفت کی طرف اشارہ ہے۔ رباط کا لغوی معنی گھوڑوں کو باندھنا لیکن یہاں پر مراد یہ ہے کہ سرحدوں کی حفاظت میں گھوڑے باندھ کر چوکس رہنا اور یہ جہاد کے سب سے اعلیٰ مرتبوں میں سے ہے اگرچہ جہاد سارا کا سارا ہی سراپا خیر ہے کیونکہ مجاہد ایک متعین وقت تک دشمن سے جنگ کرتا ہے پھر اس کے علاوہ کے اوقات اس کے فارغ ہوجاتے ہیں اور اس میں وہ اطمینان وسکون حاصل کرتا ہے لیکن جو شخص سرحد پر چوکس کھڑا ہو کسی وقت ایک لحہ کے لئے بھی دشمن سے مأمون و بے خوف نہیں ہوتا کیونکہ دشمن کی سرحد اور زمین ملی ہوئی ہوتی ہے مسلمانوں کی سرحد سے...... یہاں پر اس حدیث میں منتظرِ صلاۃ کو مرابط کے ساتھ تشبیہ دی، وجہ شبہ ظاہر ہے کہ جو شخص مسجد میں نماز کے انتظار میں بیٹھا ہوتا ہے یہ بھی اپنے اس نفس سے جہاد کرتا ہے جو اس کو مسجد سے نکل جانے پر ابھارتا ہے اور دنیوی مشاغل کی طرف یہ نفس رغبت دلاتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ **فذلکم الرباط** کا مرجع امور ثلاثہ کا مجموعہ ہو، **فافهم وبالله التوفیق.**

وضو سے کون سے گناہ معاف ہوتے ہیں

پھر یہ بات یاد رکھیں کہ **یمحو الله به الخطایا** میں محو (مٹانے) سے مراد یہ ہے کہ[2] نامہ اعمال سے گناہ مٹا دیئے جاتے

---

(۱) ابن العربی فرماتے ہیں: اس جملہ سے مقصود اللہ تعالی کا فرمان یایها الذین امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا کی طرف اشارہ ہے۔

(۲) ابن العربی نے عارضۃ الاحوذی میں اس معنی کو بالجزم بیان فرمایا ہے۔

ہیں۔لوح محفوظ سے مٹانا مراد نہیں ہے پس نامۂ اعمال میں فرشتوں نے جو گناہ درج کئے ہوتے ہیں وہ مٹ جاتے ہیں۔نیز اس گناہ کے جو اثرات اس کے دل اور چہرے پر لگ گئے تھے...... جس کا پاک روحیں اور ملائکہ مشاہدہ کرتے ہیں۔اگر چہ ہم نہیں دیکھ سکتے......وہ بھی مٹ جاتے ہیں...... خطایا سے مراد جو بھی گناہ انسان کرتا ہے خواہ وہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ اور تمام حقوق اللہ سب خطایا میں داخل ہیں، رہے حقوق العباد تو ندامت کے سبب وہ گناہ معاف تو ہو جاتا ہے لیکن صرف ندامت سے بندے کا حق معاف نہیں ہوتا کیونکہ توبہ نام ہے اپنے کئے ہوئے فعل سے رجوع کرنے کا لہٰذا حقوق العباد میں توبہ اس وقت متحقق ہوگی، جب اہل حق تک ان کا حق پہنچا دے۔خلاصہ یہ ہوا کہ نفسِ ندامت کافی نہ ہوگی۔

یہ بات یاد رکھیں کہ گناہ اور حق مالی دو الگ الگ چیزیں ہیں۔اور حقوق العباد کے غصب کی صورت میں یہ دونوں چیزیں موجود ہیں۔پہلا حق گناہ، یہ حق اللہ ہے اس لئے ندامت اور استغفار سے معاف ہو جائے گا۔لیکن دوسرا حق مالی حقوق العباد کی قبیل سے ہے، اس لئے وہ صرف توبہ سے معاف نہ ہوگا، فاحفظ وباللّٰہ التوفیق.

وعُبِيْدَةُ ويقال عَبِيْدَةُ بن عمرو

پہلا عبیدہ مصغر ہے جبکہ دوسرا بروزن کَرِیْمَہ مکبر ہے۔

بَابُ الْمِنْدِيْلِ بَعْدَ الْوُضُوْءِ

☆حدثنا سُفْيَانُ بن وَكِيع بن الجراح حَدَّثَنَا عبد الله بن وهب عن زيد بن حُبَابٍ عن ابى مُعاذٍ عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت: كَانَ لِرَسُوْلِ الله صلى الله عليه وسلم خِرْقَةٌ يُنَشِّفُ بِهَابَعْدَ الْوُضُوْءِ.

قال : وفى الباب عن مُعَاذِ بن جَبَلٍ.

☆ حَدَّثَنَا قتيبة حَدَّثَنَا رِشْدِينُ بْنُ سَعْد عن عبد الرحمن بنِ زِيَادِ بْنِ اَنْعُمٍ عن عُتْبَةَ بْن حُمَيْدٍ عن عُبَادَةَ بْنِ نُسَيٍ. عن عبد الرحمن بْنِ غنمٍ عن مُعَاذِ بنِ جَبَلٍ قال:رَاَيْتُ النبىَّ صلى الله عليه وسلم اِذَا تَوَضَّأَ مَسَحَ وَجْهَهُ بِطَرَفِ ثَوْبِهِ.

قال ابو عيسى: هذا حديث غريب واسناده ضعيف. وَرِشْدِينُ بن سعد وعبد الرحمن بن زياد بن اَنْعُمٍ الافْرِيقِى يُضَعَّفَانِ فِى الْحَدِيثِ.

قال ابو عيسى: حدِيثُ عائشة لَيْسَ بِالْقَائِمِ وَلا يصِحُّ عن النبى صلى الله عليه وسلم فى هذا الباب شىء.

وَاَبُو مُعَاذٍيَقُوْلُوْنَ: هو سُلَيْمَانُ بْنُ اَرْقَمَ.وهو ضعيف عند اهل الحديث.

وقد رَخّصَ قوم من اهل العلم من اصحاب النبیّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وَمَنْ بَعْدَ هُمْ فِی التَّمَنْدُلِ بَعْدَ الوضوء.

وَمَنْ كَرِهَه اِنماكَرِهَهُ مِنْ قِبَلِ اَنَّهُ قِيلَ:اِنَّ الْوَضُوْءَ يُوْزَنُ، وَرُوِیَ ذلک عن سعید بن المسیب والزهری.

حَـدَّثَـنَـامحمد بن حميد الرازی حَدَّثَنَا جریرقال:حَدَّثَنِيهِ عَلِیُّ بْنُ مُجَاهِدٍ عَنِّیْ وَهُوَ عِنْدِیْ ثِقَةٌ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنِ الزُّهْرِیِّ قَالَ: اِنَّمَا اَكْرَهُ الْمِنْدِيْلَ بَعْدَ الْوُضُوْءِ لِاَنَّ الْوَضُوْءَ يُوْزَنُ.

باب ہے وضو کے بعد تولیہ استعمال کرنے کا بیان

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک کپڑا تھا، آپ اس سے وضو کے بعد اعضائے وضو پونچھ لیتے تھے۔

وفی الباب: باب میں معاذ بن جبل سے روایت ہے

حدیث نمبر۲: حدثنا قتیبہ .... عن معاذ بن جبل

(امام ترمذیؒ نے وفی الباب میں جو معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ذکر کی تھی یہاں اس روایت کو نقل کر رہے ہیں) معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے وضو کیا اور اپنے چہرے کو اپنے کپڑے کے کنارے سے پونچھ لیا۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث غریب ہے اور اس کی سند ضعیف ہے (اس میں دو راوی ضعیف ہیں) ایک رشدین بن سعد اور دوسرے عبدالرحمٰن بن زیاد بن انعم الافریقی۔ (یہ کلام معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت پر ہے)

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت کی سند متصل نہیں ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس باب میں کوئی صحیح حدیث مروی نہیں۔ اور ابومعاذ سلیمان بن ارقم کی کنیت ہے اور محدثین کے یہاں ضعیف راوی ہے۔

وقد رخص اور اہل علم کی ایک جماعت نے رخصت دی ہے کہ وضو کے بعد تولیے کا استعمال کرنے کی اجازت ہے اور جن اہل علم نے اس کو مکروہ سمجھا وہ اس لیے کیونکہ کہا جاتا ہے کہ وضو کے پانی کا وزن کیا جائے گا۔ اور یہ بات سعید بن المسیب اور امام زہری سے مروی ہے۔

حدیث : حدثنا محمد بن حمید قال حدثنا جریر

جریر راوی کہتا ہے کہ علی بن مجاہد نے مجھے حدیث سنائی۔ میرے ہی واسطے سے اور علی بن مجاہد میرے نزدیک ثقہ ہے۔ وہ ثعلبہ سے نقل کرتا ہے اور ثعلبہ زہری سے نقل کرتے ہیں کہ زہری نے کہا کہ میں نے وضو کے بعد تولیے کے استعمال کو اس لیے مکروہ جانا کیونکہ وضو کے پانی کا وزن کیا جائے گا۔

﴿تشریح﴾

حدیث المسح بالمندیل: علماء کرام کے [1] اس مسئلہ میں مختلف اقوال ہیں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک آپ ﷺ کا رومال سے اعضاءِ وضو کو پونچھنا بیانِ جواز کے لئے ہے اور یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ ماء مستعمل ناپاک نہیں ہوتا نہ ناپاک کرتا ہے (ورنہ اپنے جسم کو کپڑے سے نہ پونچھتے) ہاں اس پانی سے نجاستِ حکمی زائل نہیں ہوسکتی اور اگر یہ غیر مستعمل پانی کے ساتھ مل جائے تو یہ نظافت کے منافی ہوگا لیکن جب تک ماءِ مستعمل کا غلبہ نہ ہو تو وہ پانی کو ناپاک نہیں کرتا۔ وجہ یہ ہے کہ ظاہری نجاست [2] باطنی حکم کو ثابت نہیں کرتی اور باطنی نجاست ظاہری حکم ثابت نہیں کرتی لہٰذا ماء مستعمل میں جب کوئی نجاست نہ گرے جو ظاہری نجاست کے قبیل سے ہو تو ظاہر کے اعتبار سے اس پر ناپاک ہونے کا حکم نہیں لگے گا۔ بلکہ اس کے ذریعہ نجاست حقیقیہ ظاہرہ کا ازالہ کیا جاسکتا ہے ہاں باطنی طور پر (جو کہ ہم سے پوشیدہ امر ہے) اس سے گناہوں کی نجاست زائل کی گئی ہے لہٰذا اس پانی سے گناہوں کی نجاست کو دوسری دفعہ زائل نہیں کیا جاسکتا۔ (یعنی وضو اور غسل کرنا صحیح نہیں) جیسا کہ جس پانی سے ایک دفعہ نجاست حقیقی زائل کردی گئی ہو اس سے دوسری دفعہ نجاست حقیقی زائل کرنا صحیح نہیں۔

---

(۱) ابن العربی فرماتے ہیں علماء کے اس مسئلے میں ۳ اقوال ہیں

۱۔ وضو اور غسل دونوں میں تولیئے کا استعمال جائز ہے۔ امام مالک اور سفیان ثوری نے اس کو اختیار کیا ہے۔

۲۔ وضو اور غسل دونوں میں تولیئے کا استعمال مکروہ ہے۔ یہ ابن عمر، ابن ابی لیلیٰ اور امام شافعی کے تلامذہ میں سے ابو حامد کا مذہب ہے۔

۳۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک وضو کے بعد تولیئے کا استعمال مکروہ ہے، غسل کے بعد مکروہ نہیں۔ اعمش کہتے ہیں کہ وضو کے بعد ابن عباس تولیئے کا استعمال اس لئے مکروہ کہتے تھے کہ اس کو عادت نہ بنالیا جائے۔

صحیح قول یہ ہے کہ وضو کے بعد تولیئے کا استعمال جائز ہے، پھر وہ روایات ذکر فرمائیں جن سے تائید جواز حاصل ہوتی ہے۔ پھر ابن العربی فرماتے ہیں کہ ترمذی نے مکروہ ہونے کی روایت جو ذکر کی ہے کہ وضو کے پانی کا وزن کیا جاتا ہے، یہ روایت ضعیف ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وزن ہونا اس کے پونچھنے کے منافی نہیں۔ انتہیٰ

صاحب درمختار نے تولیئے کے استعمال کو وضو کے آداب میں سے شمار کیا ہے اور علامہ شامی نے اس مسئلہ کو خوب تفصیل سے نقل کیا ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء سے اس مسئلہ کے ذیل میں پانچ قول مروی ہیں:

۱۔ سب سے مشہور یہ ہے کہ تولیہ استعمال نہ کرنا مستحب ہے۔

۲۔ تولیئے کا استعمال مکروہ ہے۔

۳۔ مباح ہے۔

۴۔ تولیئے کا استعمال مستحب ہے۔

۵۔ گرمی میں مکروہ اور سردی میں مباح ہے۔ انتہیٰ

علامہ عینی نے رومال اور تولیئے کے استعمال کے متعلق اور بہت سی روایات ذکر کی ہیں۔

(۲) اس پر اشکال یہ ہے کہ جس پانی میں ظاہری نجاست گری ہو اس سے وضو کرنا جائز ہو حالانکہ مسئلہ اس طرح نہیں ہے۔

ہاں یہ تاویل ہوسکتی ہے کہ ایک عارض کی وجہ سے وضو نا جائز ہے، وہ یہ ہے کہ وضو کے پانی میں نجاستِ حقیقی اور حکمی سے پاک ہونا ضروری ہے جیسا کہ اس پانی میں یہ شرط ہے کہ ایسی جامد اشیاء سے خالی ہو جو کہ پانی کی طبیعت، رقت وسیلان کو ختم کردے (اس لئے اس پانی سے وضو نا جائز ہے)۔

ماءِ مستعمل سے نجاستِ حقیقی زائل کر سکتے ہیں نہ کہ حکمی

امام صاحبؒ کے مذہب میں یہی روایت قابل اعتماد ہے کہ ماء مستعمل طاہر غیر مطہر ہے لہٰذا اس پانی سے نجاستِ حقیقیہ دور کر سکتے ہیں نہ کہ نجاستِ حکمیہ، لہٰذا جہاں مقصود نجاست کو اس کے محل سے دور کرنا ہے تو اس ماء مستعمل کو استعمال کر سکتے ہیں (نجاستِ حقیقیہ کے ازالہ کے لئے) اور جہاں ازالۂ نجاست مقصود نہ ہو بلکہ طہارتِ حکمی مقصود ہو تو اس ماء مستعمل کو استعمال کرنا جائز نہیں (یعنی وضو اور غسل میں ماء مستعمل استعمال نہیں ہو سکتا)۔

وقد رخّص قوم

اس جماعت کے نزدیک تولیہ کے استعمال میں کوئی کراہت نہیں بخلاف آنے والی[1] جماعت کے یہاں کہ ان کے نزدیک تولیئے کا استعمال کراہتِ تحریمی کے قریب قریب ہے...... یہ بات جان لیں کہ اس پانی کا وزن ہوتا ہے جو پانی عضو سے ملا ہو[2] اور جو

---

(۱) اصل مخطوطہ میں الآتین ذکرُھم: الآتین جمع کا صیغہ ہے حالانکہ قواعد کی رُو سے الآتی ذکرھم ہونا چاہئے کیونکہ آگے صرف ایک مذہب کا بیان ہے لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ مضاف نے مضاف الیہ سے جمع کا معنی لے لیا ہو (اس لئے آتین جمع کا صیغہ ذکر کیا ہے)

مضاف، مضاف الیہ سے اٹھارہ (۱۸) اشیاء اخذ کرتا ہے

قال شارح الاشباہ

میں نے ان چیزوں کو شمار کیا جن میں مضاف مضاف الیہ سے فائدہ حاصل کرتا ہے (مثلاً اگر مضاف الیہ معرفہ ہو تو مضاف بھی معرفہ ہو جاتا ہے) تو وہ تقریبا اٹھارہ اشیاء تھیں۔ مجھ سے پہلے کسی نے اتنی اشیاء کو بیان نہیں کیا کیونکہ جمال بن ہشام نے مغنی میں دس وجوہ ذکر کی ہیں اور جلال الدین سیوطی نے الاشباہ والنظائر النحویہ میں تیرہ وجوہ ذکر کی ہیں۔ میں نے ان کو چند اشعار میں جمع کیا ہے جو درج ذیل ہیں:

ثمان وعشر یکتسبها المضاف من — مضاف الیه فاستمعها مفصلا
فتعریف تخصیص وتخفیف بعده — بناء واعراب وتصغیر قد تلا
وتذکیر تأنیث وتصدیر بعده — ازالة قبح والتجوز یا فلا
فظرفیة جنسیة مصدریة — وشرط وتنکیر فلاتک مهملا
وتثنیة جمع وقدتم جمعنا — صحیحاً من الادواء علی رغم من قلا

مضاف، مضاف الیہ سے اٹھارہ اشیاء اخذ کرتا ہے پس اس کو تفصیل سے سن لو

۱۔تعریف (معرفہ ہونا)۔ ۲۔تخصیص۔ ۳۔تخفیف۔ ۴۔مبنی ہونا۔ ۵۔معرب ہونا۔ ۶۔تصغیر۔ ۷۔مذکر ہونا۔ ۸۔مؤنث ہونا۔ ۹۔صدارت کلام کا تقاضہ کرنا۔ ۱۰۔قبح کا ازالہ کرنا۔ ۱۱۔مجاز کی نفی کرنا (اے فلانے)۔ ۱۲۔اور ظرف واقع ہونا۔ ۱۳۔مصدر ہونا۔ ۱۴جنس واقع ہونا۔ ۱۵شرط واقع ہونا۔ ۱۶۔نکرہ ہونا لہٰذا تم مہمل نہ سمجھ بیٹھو۔ ۱۷۔تثنیہ واقع ہونا۔ ۱۸۔جمع واقع ہونا۔ یہ اٹھارہ مقامات پورے ہو گئے اگرچہ بغض رکھنے والے کی ناک خاک آلود ہو۔ (یعنی اگر مضاف الیہ میں مثلاً تعریف ہے، تو مضاف بھی معرفہ ہوگا اگر مضاف الیہ جمع ہے جیسا کہ یہاں ہے تو مضاف بھی جمع ہوگا الخ)

(۲) یہ کلام زیادہ راجح ہے کیونکہ سیوطی لکھتے ہیں کہ تمام نے اپنے فوائد میں اور ابن عساکر نے تاریخ میں مقاتل بن حیان عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرة کی سند سے مرفوعاً نقل کیا ہے جس نے وضو کر کے صاف کپڑے سے اعضاء کو سکھا لیا تو کوئی حرج نہیں اور جس نے تولیہ استعمال نہ کیا تو یہ فعل افضل ہے کیونکہ وضو کا پانی دوسرے تمام اعمال کے ساتھ قیامت کے دن وزن کیا جائے گا۔ انتھی۔

لہٰذا اس حدیث سے دعویٰ (ترک مندیل کی افضلیت پر) اس وقت ثابت ہوگا جب اس ماء موزون سے وہ پانی مراد لیا جائے جو کہ عضو سے ملا ہوا ہو کیونکہ جو پانی زمین پر گر چکا اس کے پونچھنے کا کوئی مطلب ہی نہیں انتھی۔

پانی بہہ جائے تو وہ غسالہ بن جاتا ہے۔

مستحب اور خلافِ اولیٰ میں کیا فرق ہے؟

یہ بات جان لینی چاہئے کہ مستحب اور مکروہ (خلاف اولیٰ) میں فرق! ایک مشکل کام ہے[1] کیونکہ دونوں کی تعریفیں ملتی رہتی ہیں مستحب کی تعریف ان بہت سے افعال پر صادق آتی ہے جن کو آپ علیہ السلام نے بیان جواز کے لئے کیا ہو حالانکہ ان کا نہ کرنا افضل ہے (لیکن مستحب کی تعریف ان پر بھی صادق آرہی ہے) تو اس میں فرق یہ ہے کہ خلافِ اولیٰ وہ کام کہلاتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل کو ایک یا دو دفعہ کیا ہو اس کے ممنوع ہونے کے جاننے کے بعد...... یا یہ فعل اس لئے فرمایا کہ اس کو ممنوع قطعی نہ سمجھا جائے ......اور مستحب عمل وہ کہلاتا ہے جس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثواب حاصل کرنے کے لئے کیا تھا پھر اس فعل کو اس لئے چھوڑ دیا کہیں یہ فعل لازمی نہ قرار دیا جائے (یہ ترک بطور شفقت کے ہوگا کما فی التراویح) یا یہ حدّ واجب کو نہ پہنچ جائے ورنہ امت مشقت میں پڑ جائے گی تو یہ فعل مستحب قرار دیا جائے گا تو اس دوسری صورت میں فعل کو ترک کیا حالانکہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام فعل کرنا چاہتے تھے اور پہلی صورت میں ترکِ فعل ہی مرغوب تھا کہ یہ فعل نہ کرنا چاہئے (اور جو کیا وہ بیان جواز کے لئے کیا جیسا کہ بول قائما۔ از مترجم) تو یہ فعل کرنا امت کے لئے مناسب نہیں (اس معنی میں اس کو مکروہ کہیں گے) لیکن یہ فرق وہی شخص کر سکتا ہے جس کو احادیث میں خوب رسوخ حاصل ہو اور اس نے خوب تلاش اور ڈھونڈ کر یہ فیصلہ کیا ہو (کہ یہ فعل تو بیان جواز کے لئے تھا اور وہ فعل بیان استحباب کے لئے)۔

الوضوء یوزن حدیث کے الفاظ ہیں۔

الوضوء یوزن یہ حدیث کا[2] جزو ہے، رہا اس کا زہری اور سعید ابن المسیب کا قول ہونا تو یہ حدیث ہونے کے منافی نہیں کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جو حکم غیر مدرک بالرأی موقوف ہو وہ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔ نیز یہ حدیث ماء مستعمل کی طہارت پر دلالت کرتی ہے۔

حدثنیه علی بن مجاهد عنی کی تشریح:۔

قوله حدثنیه علی بن مجاهد

جریر کو آخر عمر میں نسیان کا عارضہ لاحق ہو گیا تھا لہٰذا ان کا مقصد یہ ہے کہ اس پر تنبیہ کر دیں کہ اس روایت کو علی بن مجاہد (جو کہ میرے شاگرد ہیں) مجھ سے نقل کرتے ہیں تو شروع میں حدیث کی سند اس طرح تھی **حدثنی علی بن مجاهد قال حدثنا جریر**

---

(۱) یعنی مستحب وہ ہوتا ہے جس کو آپ علیہ السلام نے ایک دفعہ یا چند دفعہ کیا ہو پھر اس کو چھوڑ دیا ہو تو یہ تعریف آپ علیہ السلام کے ان افعال پر بھی صادق آتی ہے جن کو ایک دفعہ یا چند دفعہ بیان جواز کے لئے کیا ہو ان میں فرق یسیر ہے۔

(۲) علامہ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس روایت کو بیہقی نے شعب الایمان میں صاحب کنز العمال ہندی کے طریق سے نقل کیا ہے اس میں کل قطرۃ توزن کا لفظ ہے اور جو لفظ زہری نے ذکر کیا ہے مرفوعا بھی منقول ہے پھر انہوں نے مقاتل بن حیان کی اس حدیث کو ذکر کیا ہے جس کا ابھی بیان گزرا ہے۔

عن ثعلبه عن الزهری تو علی شاگرد تھے اور جریر استاد پھر آخری عمر میں جریر نے اس روایت کو مجاہد[1] سے نقل کیا تو سند اس طرح ہوگئی: حدثنا محمد بن حمید قال حدثناجریر قال حدثناعلی بن مجاهد قال حدثناجریر عن ثعلبه عن الزهری (تو اب جریر استاد بھی ہیں اور شاگرد بھی) علی بن مجاہد۔ چونکہ ثقہ ہیں تو ان کے استاد جریر نے ان کی اس روایت کو قبول کرلیا اگرچہ انہیں وہ یاد نہ رہی[2] فافہم۔ یہاں پر بعض حضرات نے جن کو فنِ حدیث کے ساتھ کوئی مناسبت ہی نہیں ایک عجیب وغریب کارنامہ انجام دیا ہے وہ اس طرح کہ لفظ عنّی کو انہوں نے عنّین پڑھا ہے تو عبارت ہوئی فقال علی بن مجاهد عنین عین کے کسرہ اور نون کی تشدید کے ساتھ اور مطلب یہ لکھا کہ علی راوی اگرچہ عنین تھے عورتوں کے پاس جانے پر قادر نہ تھے لیکن تھے ثقہ فسبحان الله [علی هذا الجهل الفاضح] (اس نری جہالت پر صدہا افسوس)

باب ما يقال بعد الوضوء؟

باب ہے وضو کے بعد کونسی دعا پڑھی جائیگی

☆ حَدَّثَنَا جعفر بْنُ محمد بن عِمْرَانَ الثَّعْلَبِيُّ الْكُوفِيُّ حَدَّثَنَا زَيْدُبْنُ حُبَابٍ عن معاوية بن صالح عن ربيعة بْنِ يزيدَ الدِّمَشْقِيِّ عن اَبِى اِدْرِيسَ الْخَوْلَانِى، وَابِى عثمان عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَنْ تَوَضَّا فَاَحْسَنَ الْوضُوءَ ثُمَّ قَالَ: اَشْهَدُ اَنْ لَااِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَاشَرِيكَ لَهُ، وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، اللّٰهُمَّ اجْعَلْنِى مِنَ التَّوَّابِينَ، وَاجْعَلْنِى مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ: فُتِحَتْ لَهُ ثَمَانِيَةُ اَبْوَابِ الْجَنَّةِ يَدْخُلُ مِنْ اَيِّهَا شَاءَ.

قَالَ ابوعيسى: وَفِى الْبَابِ عَنْ اَنَسٍ، وَعُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ. قال ابو عيسى: حَدِيثُ عُمَرَ قَدْخُولِفَ زَيْدُبْنُ حُبَابٍ فِى هٰذَا الْحَدِيثِ. قال: وَرَوَى عَبْدُ اللّٰهِ بن صالح وغيره عن معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيدَ عن ابى ادريسَ عن عُقْبَةَ بنِ عَامِرٍ عن عُمَرَ، وَعن ابى عثمان عن جُبَيْرِ بنِ نُفَيْرٍ عن عُمَرَ وهٰذا حديث فى اسناده اضطراب لايصح عن النبى ﷺ فى هٰذَا الْبَابِ كَثِيرُ

---

(۱) متن کی تصحیح: اصل مخطوطہ میں یہ لفظ مجاہد لکھا ہے لیکن صحیح عبارت یہ ہے کہ جریر نے اس روایت کو علی بن مجاہد سے نقل کیا۔

(۲) مسئلہ روایت بعد النسیان

حافظ شرح النخبہ میں لکھتے ہیں: اگر ایک راوی ایک شیخ سے حدیث نقل کرتا ہے اور شیخ اس روایت کا انکار کردیتا ہے پس اگر انکار کرنا یقینی طور پر ہوتا ہے بایں طور کہ شیخ راوی سے کہے کہ تم نے مجھ پر جھوٹ باندھا ہے یا اس روایت کو تو میں نے تم سے نقل ہی نہیں کیا تو یہ حدیث نا قابل قبول ہوگی کیونکہ ان دونوں راویوں میں سے ایک راوی جھوٹا ہے (لیکن وہ غیر متعین ہے) لیکن اسی طرح تکذیب کرنے سے راوی کی عدالت مجروح نہ ہوگی کیونکہ یہاں تعارض ہے (کہ ایک جہت سے یہ راوی جھوٹا ہے تو دوسری جہت سے سچا۔ از مترجم) اگر یہ تکذیب احتمالی طور پر ہے (یہ دوسری شق کا بیان ہے) (بایں طور کہ راوی کہے مجھے یہ روایت یاد نہیں وغیرہ) تو اصح قول کے مطابق اس حدیث کو قبول کیا جائے گا کیونکہ یہ کہا جائے گا کہ شیخ روایت کو نقل کرکے بھول گئے ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ روایت نا قابل قبول ہے اسی نوع کے متعلق دار قطنی نے کتاب "من حدث ونسی" لکھی ہے۔

شَیْءٍ.

قال محمد وَابو ادریس لم یَسْمعُ مِنْ عُمَرَ شَیْئاً.

عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا جو آدمی وضو کرے اور اچھے طریقے پر کرے پھر کہے اشهد ان لاالٰهَ اِلّا الله وحده' لاشریک له' وَاشهَدُاَنَّ محمدا عبده' ورسوله' اللّٰهم اُجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطهرین" تو اس کے لیے جنت کے آٹھ دروازے کھول دیے جاتے ہیں جس دروازے سے چاہے وہ داخل ہو۔

وفی الباب: باب میں انسؓ اور عقبہ بن عامرؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی حدیث میں زید بن حباب راوی کی مخالفت کی گئی ہے (اور مخالفت اس طرح کی گئی کہ) عبداللہ بن صالح وغیرہ نے معاویة بن صالح عن ربیعة بن یزید عن ابی ادریس عن عقبه بن عامر عن عمر کی سند سے نقل کیا اور عن ابی عثمان عن جبیر بن نفیر عن عمر کی سند سے اس حدیث کو نقل کیا۔ اور اس کی سند میں اضطراب ہے اور حضور ﷺ سے اس باب میں کچھ زیادہ صحیح حدیث مروی نہیں (جو لائق اعتماد ہو)

قال محمد: امام بخاریؒ کہتے ہیں کہ ابوادریس کا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سماع نہیں ہے۔

تشریح

سند کی ضروری وضاحت

قوله عن ربیعه بن یزید

یہ جملہ عن ابی عثمان (جو آگے آرہا ہے) کے لئے معطوف علیہ ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ عقبہ بن عامر[1] اور ابو عثمان درجہ میں ایک ہیں جیسا کہ ظاہر سے سمجھ میں آرہا ہے بلکہ ہم نے بتلا دیا کہ اس (ابو عثمان) کا عطف ربیعہ بن یزید پر ہے اسی طرح عن معاویہ بن صالح عن ربیعہ بن یزید

عن ابی ادریس عن عقبه عن عمرو عن ابی عثمان عن جبیر بن نفیر عن عمر (تو یہاں بھی عن ابی عثمان کا عطف عن ربیعہ بن یزید پر ہے یہ دونوں ایک ہی درجہ میں ساتھی ہیں نہ کہ عن ابی ادریس پر جس سے یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ ابوادریس اور ابو عثمان ایک درجہ میں ہیں جو کہ غلط ہے۔ از مترجم) یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ زید بن حباب سے اس سند میں دو جگہ غلطی ہوئی کہ حضرت عمر سے دونوں راوی (عقبہ بن عامر اور جبیر بن نفیر) دونوں کو ہی چھوڑ دیا (یہ ایک غلطی ہوئی) دوسری غلطی یہ کی کہ ابوادریس کو ابو عثمان کا شریک بنا دیا تو گویا دونوں ایک ہی استاد کے شاگرد ہوئے حالانکہ دونوں نے الگ الگ اساتذہ سے روایتیں لی ہیں اور ان دونوں

---

(۱) متن کی تصحیح اصل مخطوطہ میں یہی عبارت ہے: صحیح عبارت (ابو عثمان اور) ابوادریس ایک ہی درجہ میں ہوں پھر یہ بات یاد رکھیں کہ لفظ اشهد تمام ہندی نسخوں میں دونوں جگہ حدیث میں موجود ہے لیکن مصری نسخے میں دوسری جگہ لفظ اشهد کی نفی فرماتے ہیں۔ اسی طرح صاحب مشکوٰۃ بھی دوسری جگہ لفظ اشهد کی نفی فرماتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں اس روایت کو ترمذی نے اپنی جامع میں نقل کیا ہے لیکن لفظ "ان محمدا" سے پہلے لفظ اشهد ذکر نہیں کیا۔ انتہی

کے درمیان کئی واسطے ہیں کیونکہ ربیعہ اور ابو عثمان نے اس روایت کو اپنے شاگرد معاویہ بن صالح کو سنایا لیکن [1] ربیعہ اور ابو عثمان نے ایک ہی استاد سے یہ حدیث نہیں سنی بلکہ ابو عثمان نے اس حدیث کو جبیر سے نقل کیا ہے اور ربیعہ نے اس حدیث کو ابوادریس سے نقل کیا ہے امام نووی نے مسلم کی شرح میں لکھا ہے [2] کہ جس کے الفاظ یہ ہیں کہ اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ "وحدثنی ابو عثمان" کا قائل کون ہے پس بعض نے اس کا قائل معاویہ بن صالح کہا ہے اور بعض نے ربیعہ کہا ہے۔ صحیح قول پہلا ہے۔ پس معاویہ دونوں سندوں سے روایت کرتے ہیں۔

پہلی سند: معاوية عن ربيعة عن يزيد عن ابى ادريس عن عقبة ہے

دوسری سند: معاوية عن ابى عثمان عن جبير بن نفير عن عقبة ہے انتہیٰ فافهم وتذكر

وقوله كثير شيء

یعنی قابل اعتماد کوئی صحیح روایت اس باب میں نہیں ہے لیکن یہ مصنف کی بھول ہے کیونکہ حدیث باب کو امام مسلم نے اپنی صحیح میں سند جید [3] کے ساتھ نقل کیا ہے۔

باب الوضوء بالمُدِّ

☆حدثنا احمد بن مَنِيعٍ وَعليُّ بن حُجْرٍ قالا حَدَّثَنَا اسماعيلُ بن عُلَيَّةَ عن اَبِى رَيْحَانَةَ عن سَفِينَةَ : ان النبى صلى الله عليه وسلم كَانَ يَتَوَضَّأُ بِالْمُدِّ وَيَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ.

قال : وفى الباب عن عائشة، وجابر، وانس بن مالك. قال ابو عيسى: حديثُ سَفِينَةَ حديث حسن صحيح وَاَبُو رَيْحَانَةَ اسمه عبد الله بن مَطَرٍ.

وهٰكذا راَى بعضُ اهلِ الْعِلْمِ الْوُضُوْءَ بِالْمُدِّ، وَالْغُسْلَ بِالصَّاعِ. وقال الشافِعِىُّ واحمد

---

(۱) یعنی امام ترمذی کی رائے کے مطابق یہ تاویل ہو سکتی ہے کیونکہ ترمذی نے زید کی طرف وہم کی نسبت کی ہے جیسا کہ عنقریب امام نووی کا کلام آرہا ہے اور اسی طرف مصنف نے قد خولف زید بن حباب فی ہذا الحدیث سے اشارہ کیا ہے ورنہ نووی کی رائے یہ ہے کہ زید اس غلطی اور وہم کی تہمت سے بری ہیں کما سیأتی.

(۲) نوویؒ نے وہاں تفصیلی کلام نقل کیا ہے وہاں اسے دیکھ لیا جائے۔ انہوں نے ترمذی پر بھی رد کیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں قال ابوعلی: امام ترمذی نے اس حدیث کو زید بن حباب سے اور زید نے ایک شیخ سے اس روایت کو لیا ہے لیکن اس روایت کی سند زید بن حباب سے صحیح نہیں۔

امام نووی کا ترمذی پر رد: امام ترمذی نے اس غلطی کی نسبت زید کی طرف کی ہے حالانکہ زید اس تہمت سے بری ہیں بلکہ خود امام ترمذی اور ان کے ان استاد کو وہم ہوا ہے جنہوں نے امام ترمذی کو حدیث سنائی کیونکہ حفاظ راویوں کی سند سے زید بن حباب سے ہم وہ سند نقل کر چکے ہیں جو کہ امام ترمذی کی زید سے نقل کردہ) روایت کے غیر ہے۔ خود امام ترمذی نے اسے کتاب العلل میں ذکر کیا ہے اور امام بخاری سے سوالات کا بھی ذکر کیا ہے۔ تو امام بخاری نے ان کی حدیث کو ناپسندیدہ قرار دیا اور وہاں امام ترمذی نے امام بخاری سے وہ قول نقل کیا ہے۔ خود دیگر حفاظ ائمہ کے خلاف ہے۔ شاید امام ترمذی کو امام بخاری کی بات یاد نہ رہی ہو۔

(۳) اسی وجہ سے حافظ نے تلخیص میں ترمذی کے کلام پر اعتراض کیا کہ مسلم کی روایت تو اس عیب سے سالم اور درست ہے۔

واسحق : لَيْسَ مَعْنَى هٰذَا الْحَدِيثِ على التَّوْقِيتِ: انه لا يجوزأ كثرُ منه ولا اقلُّ منه: وهو قَدْرُ مَايَكْفِي.

یہ باب ہے مد سے وضو کرنے کا بیان

سفینہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں حضور ﷺ ایک مد پانی سے وضوفرماتے اور ایک صاع پانی سے غسل فرماتے۔

فی الباب: باب میں عائشہؓ، جابرؓ اور انس بن مالکؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں سفینہ کی حدیث حسن صحیح ہے اور ابوریحانہ کا نام عبداللہ بن مطر ہے۔ بعض اہل علم نے ایک مد پانی سے وضو اور ایک صاع پانی سے غسل کرنے کا قول کیا ہے۔

امام شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا معنی یہ نہیں کہ بالکل اتنے ہی پانی کی مقررہ حد کے ساتھ وضو اور غسل ہو، بایں معنی کہ اس میں کمی بیشی کرنا جائز نہ ہو بلکہ اس حدیث میں تو اس کا بیان ہے کہ بقدرِ کفایت پانی کی مقدار اتنی ہو۔

﴿تشریح﴾

صاع کی تعیین کا اختلاف

کان یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع

صاع ایک پیمانہ ہے جس میں چار مد کی گنجائش ہوتی ہے اور ایک مُد شافعیہ کے نزدیک اور فقہاءِ حجاز کے یہاں ایک رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے احناف کہتے ہیں کہ ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے تو صاع احناف کے یہاں آٹھ رطل کا ہوگا۔

امام ابویوسف، امام مالک کے درمیان مشہور مناظرہ

امام ابو یوسف کا شوافع کے مذہب کی طرف رجوع ثابت ہے[1] قصہ اس کا یوں ہے کہ امام ابو یوسف خلیفہ ہارون الرشید[2] کے ساتھ مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو انہوں نے فقہاءِ مدینہ سے مناظرہ کا ارادہ فرمایا۔ قاضی ابو یوسف فصیح اللسان مقرر تھے تو اہل مدینہ

---

(۱) فقہ کی کتب اور شروح حدیث میں یہ قصہ مشہور ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: زیلعی اور فتح میں ہے کہ صاع کی مقدار کی تعیین میں اختلاف ہے طرفین کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کے بقدر ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک پانچ اور ثلث رطل کا ہوتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ درحقیقت اس میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ امام ابو یوسف نے رطل اہل مدینہ سے اس کا اندازہ لگایا ہے اور رطل مدنی تیس اَستار کا ہوتا ہے جبکہ رطل عراقی بیس استار کا۔ آٹھ رطل عراقی ایک سو ساٹھ استار کے ہوئے۔ ایسا ہی پانچ رطل اور ایک ثلث رطل مدنی ایک سو ساٹھ استار کے ہوئے تو واقع میں دونوں برابر ہوئے اور یہی بات زیادہ صحیح ہے کیونکہ امام محمد نے امام ابو یوسف کا اختلاف نقل نہیں کیا حالانکہ وہ ابو یوسف کے مذہب کو اوروں سے زیادہ جانتے تھے۔ زیادہ تفصیل کے لئے فتح القدیر ملاحظہ ہو!

(۲) ہارون الرشید ایک سال حج کرتے تھے، ایک سال جہاد: خلیفہ ہارون الرشید بہت حج کرتے تھے۔ اور اسی کو ایک شاعر نے بیان کیا ہے

جو شخص آپ سے ملاقات کرنا چاہے تو وہ حرمین یا سب سے آخری سرحد پر آکر مل لے

سیرۃ مغلطائی میں ہے کہ ہارون نے نو حج کیئے تھے اور آٹھ غزوات میں شرکت کی کذا فی الخمیس۔ ابن قتیبہ نے کتاب الامامۃ میں نقل کیا ہے کہ ہارون الرشید ۱۷۴ھ میں مکہ تشریف لے گئے پھر وہاں سے مدینہ منورہ چلے گئے اور امام مالک سے حبیب (جو کہ رشید کا کاتب تھا) کی قرأت موطأ کا سماع کیا پھر امام ابو یوسف نے خلیفہ سے کہا میرے اور مالک کے درمیان مناظرہ کروا دیجئے تو امام مالک نے انکار کیا۔ الیٰ اخرہ، لیکن اس قصہ کو انہوں نے ذکر نہیں کیا۔

نے ان سے گفتگو کرنے سے اعراض کیا، قاضی ابو یوسف پہلے مناظرہ میں امام مالک پر پہلے ہی اعتراض کر چکے تھے جس کا سبب یہ بنا تھا کہ ہارون الرشید جب مدینہ آئے تھے اور امام ابو یوسف بھی ان کے ہمراہ تھے تو انہوں نے امام ابو یوسف اور امام مالک کے درمیان مناظرہ کرانے کا ارادہ کیا جیسا کہ اس وقت کے ارباب مملکت، سربراہان حکومت کی عادت تھی۔ امام مالک خاموش طبع آدمی تھے تو قاضی ابو یوسف نے ان سے سجدہ سہو کے بارے میں پوچھا کہ سجدہ[1] سہو قبل السلام کرنا چاہیے یا بعد السلام؟ تو امام مالکؒ نے اپنے مذہب کے مطابق جواب دیا کہ اگر بھول کی وجہ سے کوئی شے زائد کر دی تو سجدہ سہو بعد السلام ہوگا اور اگر بھول اور نسیان کی وجہ سے کمی واقع ہوئی تو قبل السلام ہوگا تو امام ابو یوسف نے یہ پوچھا کہ اگر کمی اور زیادتی دونوں واقع ہوئی ہوں تو کیا کرے گا؟ تو امام مالک لاجواب ہو گئے۔ ان سے کوئی جواب نہ بن سکا تو ہارون الرشید نے امام مالک سے کہا: اے امام! کیا بات ہے جواب کیوں نہیں دیتے؟ تو امام ابو یوسف بول پڑے کہ جب شیخ سے ایک دفعہ غلطی ہو جائے تو پھر کبھی درستگی تک نہیں پہنچ سکتے۔[2] امام مالک نے یہ سمجھا کہ ابو یوسف کہہ رہے ہیں کہ شیخ سے کبھی غلطی ہو جاتی ہے اور کبھی صحیح بات کہہ دیتے ہیں تو فرمانے لگے: ہم نے اپنے مشائخ کو ایسا ہی پایا (کہ اس سے کبھی غلطی بھی ہو جاتی تھی آخر بشر تھے) (یہ سن کر) تمام اہل مجلس کھل کھلا کر ہنسنے لگے تو امام مالک فرمانے لگے کہ مجھے ان کا یہ طریقہ یاد رہے گا (کہ انہوں نے میرے ساتھ ایسا کیا) اور غصہ میں یہ کہتے ہوئے تشریف لے گئے کہ جس کے معاصر فوت ہو جائیں اور وہ نوجوانوں کے ہاتھ لگ جائے تو یہ نوعمر لوگ اس کا ایسے ہی مذاق اڑاتے ہیں تو یہ واقعہ وہاں مشہور ہو گیا۔

امام مالک کی طرف سے جواب اور امام ابو یوسف کا رجوع

جب یہ قصہ مشہور ہوا تو اہل مدینہ نے قاضی ابو یوسف سے صاع اور مد کی تعیین میں مناظرے سے اعراض کیا (کیونکہ قاضی ابو یوسف فصیح اللسان تھے۔ مترجم) اور کہا ہم ان شاء اللہ کل اس کا جواب دیں گے۔ جب اگلا دن نمودار ہوا تو وہ اپنے ساتھ نئے پرانے مُد کے برتن لائے ان میں سے کسی بھی مد کا وزن ۲ رطل نہ تھا تو امام ابو یوسف نے انصاف کے پیش نظر اپنے گذشتہ قول سے رجوع کر لیا۔ اور ان کا مذہب یہ ہو گیا کہ صاع حجازی اور مد حجازی قابل اعتبار ہے نہ عراقی، لیکن امام ابو حنیفہ کے اس قول کو اختیار فرمایا جس میں احتیاط زیادہ ہے (کہ مد ۲ رطل کا ہے) ان کی دلیل وضو کی کیفیت میں بعض روایات میں تصریح ہے کہ ایک مد ۲ رطل کا ہوتا ہے۔[3] لہٰذا اگر شارع کی مد اور صاع سے مراد وہ ہے جو کہ احناف نے مقدار مقرر کی ہے۔

---

(۱) اہل فروع نے ان دونوں مسئلوں کو ان کے ابواب میں ذکر کیا ہے اور صاع والا قصہ اہل سیر اور حدیث نے کتب روایت اور شروح میں بھی ذکر کیا ہے۔

(۲) صاحب کفایہ نے شیخ الاسلام کی مبسوط سے اس کی جگہ یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ: شیخ سے کبھی غلطی ہو جاتی ہے اور کبھی وہ درستگی تک پہنچ سکتے ہیں پھر قہقہہ کا ذکر بھی نہیں فرمایا اور نہ امام مالک کا کوئی جواب ذکر کیا۔ ہاں خزانۃ الروایات میں اس کی جگہ یہ مذکور ہے:
یہ اس شخص کی سزا ہے جو اپنے معاصرین کے ساتھ نہیں مرا۔

(۳) مد کی تعیین میں احناف کے دلائل

قلت: حضرت سہارنپوری نے بذل میں ان روایات پر تفصیلی کلام نقل کیا ہے اور اس حقیر پر تقصیر نے اوجز میں تفصیلاً ذکر کیا ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ امام طحاوی نے اپنی سند صحیح سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ آپ علیہ السلام اس جیسے برتن سے غسل فرماتے تھے۔
مجاہد کہتے ہیں کہ میں نے اس برتن کو ناپا تو وہ ۸ رطل سے ۱۰ رطل تک تھا۔ مجاہد کو ۸ رطل ہونے میں تو شک نہ تھا اس سے زیادہ میں شک تھا۔
امام نسائی نے بغیر شک کے اپنی سند کے ساتھ سنن نسائی میں عن موسیٰ الجھنی کی سند سے روایت کی ہے کہ مجاہد کے پاس ایک پیالہ لایا گیا میں نے اس کو ناپا تو وہ ۸ رطل کا تھا تو مجاہد نے کہا کہ حضرت عائشہ نے مجھے بتلایا کہ آپ علیہ السلام اس جیسے برتن سے غسل فرماتے تھے۔
ابن الترکمانی فرماتے ہیں کہ اس کی سند جید ہے پھر اس کے راویوں کے ثقہ ہونے کو ذکر کیا۔ اسی طرح دارقطنی میں دو سندوں کے ساتھ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ۲ رطل پانی سے وضو فرماتے تھے اور ایک صاع جو کہ آٹھ رطل کا ہوتا تھا اس سے غسل فرماتے تھے (بقیہ اگلے صفحے پر)

حنفی مذہب مبنی براحتیاط ہے:

تو (صاع سے عراقی ہونے کا بھی احتمال ہے لہٰذا) جو شخص صاع مدنی پر عمل کرے (یعنی پانچ رطل اور ثلث رطل کے بقدر مثلاً صدقہ فطر یا کفارۂ جنایات ادا کرے) تو وہ اپنے فریضے سے سبکدوش نہ ہوگا لہٰذا صاع عراقی پر عمل کرنا گذشتہ روایات کے پیش نظر زیادہ احوط اور اولیٰ ہے۔[1]

وضو میں پانی کی جو مقدار حدیث میں ذکر کی گئی ہے وہ ایسی متعین مقدار نہیں کہ اس میں کمی بیشی نا جائز ہو۔ بلکہ یہ ایک اندازہ ہے[2] جیسا کہ مصنف نے اس کا اعتراف فرمایا ہے۔

تو یہ اعتراض نہ ہو کہ صدقہ فطر میں اگرچہ احتیاط صاع عراقی مراد لینے میں ہے لیکن طہارت کے مسئلہ میں احتیاط صاع حجازی مراد لینے میں ہے (کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ باب الوضوء میں مقدار معین مراد نہیں ہے بلکہ صرف تخمین اور اندازہ ہے۔ از مترجم)

بابُ کراهية الاسرافِ فی الوضوءِ

☆حدثنا محمد بن بَشّار حَدَّثَنَا ابو داود الطَّيَالِسِیُّ حَدَّثَنَا خَارِجَةُ بنُ مُصْعَبٍ عن یونس بن

(گذشتہ صفحے کا مابقیہ) دار قطنی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے بسبب تعدد طرق کے ان کا یہ اشکال بھی نہیں رہتا کہ پہلے جملے کو امام طحاوی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے دو سندوں سے نقل کیا ہے اور ابو داود اور امام منذری نے بھی اس کی تخریج کر کے اس پر سکوت اختیار فرمایا ہے لہٰذا یہ حدیث قابل استدلال ہوئی۔ اسی طرح ابو عبید نے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ ابراہیم فرماتے تھے کہ آپ علیہ السلام کا صاع ۸ رطل کا اور مد ۲ رطل کا ہوتا تھا اور مرسل روایات قابل استدلال ہوتی ہیں خصوصاً جبکہ اس کے متابعات موجود ہوں اور یہاں پر جیسا کہ آپ ملاحظہ فرما رہے ہیں کئی متابعات موجود ہیں۔ (از مترجم: جامع الترمذی ۱/۱۳۲ ایچ ایم سعید باب ذکر قدر مایجزئ من الماء فی الوضوء میں عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ ﷺ یجزئ فی الوضوء رطلان من ماء حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے۔)

(۱) یہ بات نہ بھولنی چاہیے کہ جن احادیث میں صاع سے آپ علیہ السلام کے وضو یا غسل کا ذکر ہے تو جمہور کے نزدیک ان احادیث میں وضو اور غسل کے پانی کی مقدار کا بیان ہے۔ علامہ باجی نے موطأ کی شرح میں ایک نیا احتمال ذکر فرمایا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں: اور یہ بھی احتمال ہے کہ پانی کی مقدار کا بیان ہو یعنی آپ علیہ الصلاۃ والسلام اس برتن سے غسل فرماتے تھے چاہے اس برتن کا تھوڑا سا پانی استعمال کرتے ہوں یا پورا پانی یا اکثر پانی استعمال فرماتے ہوں۔ انتہی

(۲) علامہ شامی فرماتے ہیں: صاحب حلیہ نے لکھا ہے کہ بے شمار علماء نے مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے کہ وضو اور غسل میں وہ مقدار فرض (جس کا استعمال ضروری ہو) کوئی متعین مقدار نہیں۔ رہا ظاہر الروایۃ کا یہ قول کہ غسل میں اقل مقدار جو (پانی کی) کافی ہوتی ہے وہ ایک صاع ہے اور وضو میں پانی کی مقدار ایک مد ہے۔ یہ صحیحین کی اس حدیث کی وجہ سے ہے جس میں یہ ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام ایک مد کے ذریعہ وضو فرماتے تھے اور ایک صاع پانی سے غسل اور غسل میں پانچ مد پانی تک استعمال فرماتے تھے تو اس حدیث میں یہ حکم کوئی لازمی نہیں بلکہ اس میں مقدار مسنون کی کم از کم مقدار کا بیان ہے۔

صاحب بحر لکھتے ہیں: جو شخص اس سے کم پانی میں بالاستیعاب وضو اور غسل کرے تو اس کے لئے اتنا پانی ہی کافی ہے اور جس آدمی کے لئے اتنا پانی کافی نہ ہو تو وہ مزید پانی لے لے کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں اور احوال مختلف ہوتے ہیں، کذا فی البدائع انتہی

قلت: ابن رسلان نے یہاں پر ابن شعبان مالکی کا اختلاف نقل کیا ہے اور علامہ باجی نے ابو اسحاق کا اختلاف نقل کیا ہے اور ابن قدامہ نے اس مسئلے میں جو احناف کا اختلاف نقل کیا ہے وہ صحیح نہیں بلکہ احناف جمہور کے ساتھ ہیں کہ یہ مقدار لازمی نہیں جیسا کہ اوجز میں تفصیل مذکور ہے۔

عُبَيْدٍ عَنِ الحسن عن عُتَيّ بن ضَمْرَةَ السَّعْدِيِّ عن اَبِيِّ بْنِ كَعْبٍ عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: اِنَّ لِلْوُضُوءِ شَيْطَاناً يُقَالُ لَهُ: الْوَ لَهَانُ فَاتَّقُو وَسْوَاسَ الْمَاءِ

قال : وفی الباب عن عبد اللّٰه بن عمرٍو ، وعبد اللّٰه بن مُغَفَّلٍ.قال ابو عيسى: حديث ابی بن كعب حديثٌ غريبٌ، وليس اسنادُهُ بِالْقَوِيِّ وَالصَّحِيحِ عند اهل الحديث لانا لانعلمُ احداً اَسْنَدَهُ غَيْرَ خَارِجَة. وقد رُوِيَ هذا الحديث من غير وَجْهٍ عن الحسن : قَوْلَهُ ولا يصحُّ فی هذا الباب عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم شیء وَخَارِجَةُ ليس بالقوی عند اصحابنا، وَضَعَّفَهُ ابنُ المبارک.

باب ہے وضو میں اسراف کی کراہیت کا بیان

ابی ابن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ وضو کرتے وقت ایک شیطان مقرر ہے جس کو ولھان کہا جاتا ہے۔لہذا (شیطان کے) پانی میں وسوے (ڈالنے) سے بچو

وفی الباب: باب میں عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن مغفلؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ ابی بن کعب کی حدیث غریب ہے۔محدثین کے یہاں اس کی سند قوی نہیں ہے۔کیونکہ ہمارے خیال میں خارجہ راوی کے علاوہ کسی نے اس کو سند متصل کے ساتھ بیان نہیں کیا اور یہ حدیث متعدد طرق سے حسن بصری کا قول مروی ہے۔اور اس باب مین حضور ﷺ سے مرفوعاً کوئی صحیح حدیث مروی نہیں۔خارجہ راوی ہمارے اصحاب کے یہاں قوی نہیں ہے اور ابن مبارک نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

«تشریح»

وضوء میں وسوسے میں مبتلا ہونے کے نقصانات

الولهان

شیاطین کی ایک جماعت کا نام ہے نہ کہ کسی فرد واحد کا......[1] یہ بات جاننی چاہئے کہ ہر مکلف امت میں کچھ گروہ اور جماعتیں ہوتی ہیں جیسا کہ ایک ملک چلانے کے لئے اور انتظام مملکت سنبھالنے کے لئے مختلف گروہ اور جماعتیں ہوتی ہیں۔ہر جماعت کا ایک خاص نام ہوتا ہے جو اس جماعت کے افراد میں مشترک ہوتا ہے۔اسی طرح ولہان ہر اس شیطان کا نام ہے جو طہارت (وضو

---

(۱) یہ لفظ واو اور لام کے فتحہ کے ساتھ مصدر ہے ولہ یولہ ولہانا سے مشتق ہے اس کا معنی عقل کا ختم ہونا اور زیادہ غم اور کثرت عشق کی وجہ سے حیران ومتحیر ہونا۔

ولہان، وضو کا شیطان

وضو کے شیطان کا نام ولہان اس لئے ہے کہ یہ وضو میں وسوسہ ڈالنے میں بہت حریص ہوتا ہے یا وجہ تسمیہ یہ ہے کہ لوگوں کو وسوسے میں ڈال کر حیرت میں مبتلا رکھتا ہے تو یہ مصدر بمعنی اسم فعل ہوگا یا مصدر بطور مبالغہ کے اپنے معنی مصدریت پر باقی ہوگا کذا فی المرقاۃ۔سعایۃ میں حسن بصری سے منقول ہے کہ وضو کے شیطان کو ولہان کہا جاتا ہے وہ وضو میں لوگوں کے ساتھ کھیل مذاق کرتا ہے اور طاوس فرماتے ہیں کہ وہ سخت ترین شیطانوں میں سے ہے۔

اور غسل) کے وقت وسوسے ڈالتا ہے۔ یہ بات نہیں کہ وہ ایک ہی آدمی ہے جو ساری دنیا میں ہر وضو کرنے والے کو وسوسہ ڈالتا ہے......ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ پاکی حاصل کرنے والوں کے دلوں میں وساوس ڈالتے رہیں پس وہ لوگ وسوسوں میں پڑے رہیں یہاں تک کہ ان کی نماز فوت ہو جائے کیونکہ شکی آدمی جب وضو یا غسل شروع کرے گا اور اسے خیال ہوگا کہ طہارت پوری نہیں ہوئی تو وہ اس وضو یا غسل کو پورا کرتا رہے گا۔ یہاں تک کہ اسی مشغولیت میں نماز کا وقت ہی ختم ہو جائے گا بلکہ کبھی تو نوبت یہاں تک آ پہنچتی ہے کہ انسان نماز پڑھنا بالکل چھوڑ دیتا ہے کیونکہ وہ سوچتا ہے کہ وضو صحیح نہ ہونے کی وجہ سے اس کی نماز ہی فاسد ہوگی تو وضو میں خوامخواہ مشقت اٹھانے میں فائدہ نہیں اعاذنا اللہ من شر کل ذی شر۔

(عتی بن ضمرۃ السعدی) ع کے پیش،[1] تاء کے فتحہ اور ی کی تشدید کے ساتھ ہے۔ (از مترجم: عتی بن ضمرۃ التمیمی السعدی: یہ ابی بن کعب اور عبداللہ بن مسعود سے احادیث نقل کرتے ہیں (بخ ت س ق) ثقہ قلیل الحدیث ہیں۔ تہذیب الکمال: ۱۹/۳۳۰)

بابُ الوضوء لکلِّ صلاةٍ

باب ہے ہر نماز کے لیے وضو کرنے کے بیان میں

☆حدثنا محمد بن حُمَیْد الرَّازِیُّ حَدَّثَنَا سَلَمَۃُ بن الفَضْلِ عن محمد بن اسحاق عن حُمید عن انس: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کَانَ یَتَوَضَّأُ لِکُلِّ صَلَاۃٍ: طَاھِراً اَوْ غَیْرَ طَاھِرٍ قَالَ: قُلْتُ لِاَنَسٍ: فَکَیْفَ کُنْتُمْ تَصْنَعُوْنَ اَنْتُمْ؟ قَالَ: کُنَّا نَتَوَضَّأُ وُضُوْءً اً وَاحِداً.

وقد کان بعضُ اھل العلم یَرَی الوضوء لِکُلِّ صلاۃٍ استحباباً، لاعلی الوجوب.

قال ابو عیسی: و حدیث حمید عن انسٍ حدیث حسن غریب من ھذا الوجہ والمشھورُ عند اھل الحدیث حدیث عمر وبْنِ عَامِرٍ الانصاری عَنْ اَنَسٍ.

☆حدثنا محمد بن بشار حَدَّثَنَا یحیی بن سعید وعبد الرحمن ھو ابنُ مَھْدِی قالا حَدَّثَنَا سفیان بن سعید عن عمرو بن عامر الاَنْصَارِیِّ قال: سمعت انس بن مَالِکٍ یقول: کان النبیُّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یَتَوَضَّأُ عِنْدَ کُلِّ صَلَاۃٍ. قُلْتُ: فَاَنْتُمْ مَاکُنْتُمْ تَصْنَعُوْنَ؟ قَالَ: کُنَّا نُصَلِّی الصلَوَاتِ کُلَّھَا بِوُضُوْءٍ وَاحِدٍ مَالَمْ نُحْدِثْ. قال ابو عیسی: ھذا حدیث حسن صحیح

☆وقد رُوِیَ فی حدیث عن ابن عمر عن النبیِّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم انہ قال: مَنْ تَوَضَّأَ عَلَی طُھْرٍ کَتَبَ اللّٰہُ لَہُ بِہِ عَشْرَ حَسَنَاتٍ قال: وَرَوَی ھذا الحدیثَ الافْرِیقیُّ عن ابی غطیف عن ابن عمر عن النبی ﷺ حدثنا بذالک الحسین بن الحریث المروزی قال حدثنا محمد بن یزید

---

(۱) یعنی عین پر پیش ہے اور یہ تصغیر کا کلمہ ہے جیسا کہ تقریب میں ہے۔

الواسطی عن الافریقی وھو اسناد ضعیف.

قال علی :قال یحیی بن سعید الْقَطَّانُ: ذُکِرَ لِھِشَام بْنِ عُرْوَۃَ ھذا الحدیثُ فقال: ھذا اسْنَادٌ مَشْرِقِیٌّ.

﴿ترجمہ﴾

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے لیے وضو فرماتے تھے، چاہے پہلے سے باوضو ہوں یا بے وضو ہوں۔ حمید کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا کہ آپ (صحابہ کرام) کس طرح کیا کرتے تھے تو حضرت انس نے کہا کہ ہم تو ایک ہی وضو کیا کرتے تھے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ نے کہا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث حسن غریب ہے۔ محدثین کے یہاں مشہور روایت عمرو بن عامر عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سند سے ہے۔ بعض اہل علم ہر نماز کے لیے وضو کو مستحب کہتے ہیں واجب نہیں کہتے۔

قال ابوعیسیٰ کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پر روایت میں محمد بن اسحٰق کے بعد عن حمید عن انس ہے۔ امام ترمذی بتارہے ہیں کہ راجح قول میں یہ روایت حضرت عمرو بن عامر عن انس کی سند سے ہے۔ اور یہ روایت زیادہ صحیح ہے۔ عمرو بن عامر عن انس والی روایت کو امام ترمذیؒ حدثنا محمد بن بشار الخ سے ذکر کررہے ہیں۔۔ بعض اہل علم نے فرمایا کہ ہر نماز کے وقت وضو کرنا مستحب ہے واجب نہیں۔

حدیث نمبر۲: **حدثنا محمد بن بشار .....عن عمرو بن عامر الانصاری**

عمرو بن عامر الانصاری کہتے ہیں کہ میں نے انس بن مالک کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے لیے وضو کرتے تھے۔ میں نے کہا کہ آپ لوگ کسطرح کرتے تھے۔ کہنے لگے کہ ہم صحابہ کرام تو ایک ہی وضو سے ساری نمازیں پڑھ لیتے تھے جب تک ہمارا وضو نہ ٹوٹتا۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے (امام ترمذیؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ جو روایت عمرو بن عامر حضرت انس سے نقل کریں وہ روایت زیادہ صحیح ہے۔ بخلاف جو روایت حمید حضرت انس سے نقل کریں اس کا وہ درجہ نہیں ہے وہ حسن غریب ہے اور عمرو بن عامر عن انس والی روایت حسن صحیح ہے)

ایک حدیث میں مروی ہے کہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کررہے ہیں کہ جو آدمی وضو پر وضو کرے تو اللہ تعالیٰ اس کے لیے دس نیکیاں لکھتے ہیں۔ اس حدیث کو افریقی راوی نے **عن ابی غطیف عن ابن عمر عن النبی** صلی اللہ علیہ وسلم کی سند سے نقل کیا ہے۔ امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ حسین بن حریث المروزی نے اس کو نقل کیا اور کہا محمد بن یزید الواسطی نے افریقی کے واسطے سے اس کو نقل کیا ہے۔ اس حدیث کی سند ضعیف ہے۔ علی راوی نے کہا کہ یحییٰ بن سعید قطان نے کہا کہ جب ہشام بن عروہ کے سامنے یہ حدیث ذکر کی گئی تو انہوں نے فرمایا اس حدیث کی سند مشرقی ہے۔

﴿تشریح﴾

جان لیں کہ بعض روایات[۱] سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام پر ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا ضروری تھا اور دوسری بعض روایات سے اس کے برعکس[۲] معلوم ہوتا ہے۔

نبی اکرم علیہ الصلاۃ والسلام پر ابتداءً ہر نماز کے لئے وضو کا حکم: ان روایتوں میں یہ تطبیق دی جائے گی کہ شروع زمانے میں ہر نماز کے لئے آپ علیہ السلام پر بطورِ خاص نیا وضو لازم تھا پھر یہ وجوب[۳] منسوخ ہو گیا اور استحبابی حکم باقی رہا تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام شروع زمانے میں لازماً نیا وضو فرماتے تھے پھر نسخ کے بعد استحبابی طور پر وضو فرماتے تھے کیونکہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام اس فعل پر بھی مواظبت فرماتے تھے جو شروع میں آپ پر واجب تھا اور بعد میں وجوب منسوخ کر دیا گیا جیسا کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ علیہ السلام دن رات میں پچاس رکعات نماز پڑھنے پر مواظبت فرماتے تھے کیونکہ شب معراج میں اوّلاً پچاس نمازیں فرض ہوئی تھیں اس کے علاوہ اسکی اور بہت سے مثالیں موجود ہیں۔ واللہ اعلم۔

قال ابو عیسیٰ کی وضاحت

قولہ وقد کان بعض اھل العلم یری الوضوء لکل صلاۃ

یعنی بعض اہل علم استحبابی طور پر وضوء لکل صلاۃ کے قائل ہیں مصنف کا مقصد یہ ہے کہ[۴] بعض علماء نے اپنے کلام میں وضوء لکل صلاۃ کے مستحب ہونے کی تصریح کی ہے ورنہ یہ تو تمام علماء کا مذہب ہے۔

ھذا اسناد مشرقی سے مقصود توضیح ہے یا اعتراض؟

اس سے مراد سند کی تضعیف نہیں[۵] کیونکہ مشرقی ہونے کی وجہ سے سند ضعیف اور قابل اعتراض نہیں بنتی بلکہ مقصودِ مصنف واقع

---

(۱) حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث جو باب کے شروع میں ہے اس پر دلالت کرتی ہے۔

(۲) آنے والے باب کی پہلی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر نیا وضو لازم نہ تھا۔

(۳) حدیثِ ابوداود میں اس کی تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر نماز کے لئے وضو کا حکم ہوا تھا۔ جب آپ علیہ السلام پر یہ امر شاق گزرا تو ہر نماز سے قبل مسواک کا حکم اس کے قائم مقام ہو گیا۔

(۴) قلت: حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے جو بات ارشاد فرمائی ہے وہ تو بالکل ظاہر ہی ہے لیکن میرے نزدیک ایک دوسرا احتمال بھی مراد لیا جا سکتا ہے۔ علامہ ابن العربی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ ہر نماز کیلئے نئے وضو سے متعلق علماء کا اختلاف ہے بعض علماء کہتے ہیں کہ اگر پہلے وضو سے نماز پڑھ چکا ہو یا پہلے وضو سے ایسی عبادت کر چکا ہو جس کے لئے طہارت شرط ہے تو اس کے لئے تجدید وضو صحیح ہے (ورنہ نہیں) علماء کی ایک کثیر جماعت نے اس کو اختیار فرمایا ہے اور بعض علماء کہتے ہیں کہ اگر اس نے پہلے وضو سے ایسی عبادت نہ کی ہو جس کے لئے طہارت شرط ہے تب بھی اس کے لئے تجدید وضوء صحیح ہے یہ قول سعد بن ابی وقاص اور ابن عمر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ انتہیٰ

میرے نزدیک مصنف نے اس قول ثانی کی طرف اشارہ فرمایا ہے جو کہ بعض علماء کا مذہب ہے پھر یہ بات یاد رکھیں کہ عمرو بن عامر انصاری جو کہ حدیث باب میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کرتے ہیں تو ان کی ترمذی کی روایت میں تو کوئی اشکال نہیں لیکن ابوداود نے ان کو عمرو بن عامر البجلی لکھا ہے وہ قابل اشکال ہے جیسا کہ ابو داود کے شراح نے مفصلاً لکھا ہے۔

(۵) قلت: کچھ بعید نہیں کہ مصنف نے اس جملہ سے تضعیف کی طرف اشارہ فرمایا ہو کیونکہ ان کے امام، امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ: "ہر وہ حدیث جس کی کوئی سند حجازیین سے مروی نہ ہو تو وہ ضعیف ہوتی ہے"۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

اور نفس الامر کا بیان ہے کہ اس روایت کو اہل مدینہ اور اہل حرم مکہ روایت نہیں کرتے۔

بلکہ یہ حدیث اہل مشرق (اہل کوفہ اور بصرہ اور ان کے ارد گرد لوگوں) میں مشہور ہوئی ہے لیکن اس کے باوجود اس حدیث کی سند ضعیف ہے۔ سند کے مشرقی ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ افریقی کی وجہ سے سند ضعیف ہے ''افریقی'' محدثین کے یہاں ضعیف ہیں۔

بابُ ماجاءَ أنهُ يُصلِّي الصلواتِ بوُضوءٍ واحدٍ

☆حدثنا محمد بن بشّار حَدَّثَنَا عبد الرحمن بن مَهْدِيّ عن سفيانَ عن عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ عن سليمان بن بُرَيْدَةَ عن اَبِيهِ قال: كان النبى صلى الله عليه وسلم يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلاةٍ، فَلَمَّا كَانَ عَامَ الْفَتْحِ صَلَّى الصَّلَوَاتِ كُلَّهَا بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ وَمَسَحَ عَلَى خُفَّيْهِ، فَقَالَ عُمَرُ: اِنَّکَ فَعَلْتَ شَيْئاً لَمْ تَكُنْ فَعَلْتَهُ؟ قَالَ: عَمْداً فَعَلْتُهُ. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وَرَوَى هذاالحديث عَلِيُّ بْنُ قَادِمٍ عن سفيان الثَّوْرِيِّ، وزاد فيه: تَوَضَّأَ مَرَّةًمَرَّةً.

قال وَرَوَى سفيان الثورى هذا الحديث ايضاً عن مُحَارِبِ بْنِ دِثَارٍ عن سليمان بن بُرَيْدَةَ: ان النبى صلى الله عليه وسلم كَانَ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلاةٍ. ورواه وكيع عن سفيان عن مُحَارِبٍ عن سليمان بن بُرَيْدَةَ عن ابِيهِ. قَالَ : وَرَوَاهُ عبد الرحمن بن مهديٍ وغيره عن سفيان عن مُحَارِبِ بن دِثَارٍ عن سليمانَ بن بُرَيْدَةَ عن النبى صلى الله عليه وسلم مرسلاً وهذا اصحُّ من حديث وكيع. والعملُ على هذا عند اهل العلم: انه يُصَلِّي الصَّلَوَاتِ بوضوءٍ واحِدٍ مَالَمْ يُحْدِثْ، وكان بعضهم يتوضأُ لِكلِّ صلاةٍ: استحباباً وإرَادَةَالْفَضْلِ.

وَيُرْوَى عن الافْرِيقِيِّ عن اَبِي غُطَيْفٍ عن ابن عُمَرَ عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: مَنْ تَوَضَّأَ عَلَى طُهْرٍ كَتَبَ اللّٰهُ لَهُ بِهِ عَشْرَ حَسَنَاتٍ. وهذا اسنادٌ ضعيفٌ.

وفي الباب عن جابر بن عبد اللّٰه: ان النبى صلى الله علی وسلم صَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ.

باب ہے کہ تمام نمازیں ایک وضو سے پڑھنے کا بیان

سلیمان بن بریدہ اپنے والد سے نقل کر رہے ہیں کہ حضور ﷺ ہر نماز کے لیے وضو فرماتے تھے۔ پھر جب فتح مکہ کا سال ہوا تو آپ ﷺ نے تمام نمازیں ایک وضو سے پڑھیں اور چمڑے کے موزوں پر مسح کیا۔ تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا یارسول اللہ آپ نے ایسا کام کیا جو کبھی نہیں کیا تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا (اے عمر!) میں نے جان بوجھ کر یہ کام کیا ہے۔

(گذشتہ صفحے کا بقیہ) نیز حازمی نے ایک روایت کی دوسری روایت پر وجوہ ترجیح میں سے ایک وجہ ترجیح یہ بھی لکھی ہے کہ ایک حدیث کے راوی حجازی ہوں اور دوسری حدیث کے راوی شامی یا عراقی ہوں (تو پہلی روایت کو ترجیح ہوگی۔) اگرچہ اس نظریئے سے اختلاف رکھنے والوں کو اس میں کلام کرنے کا پورا حق ہے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اس حدیث کو علی بن قادم نے عن سفیان الثوری نقل کیا اور اس میں اضافہ ہے تو ضا مرۃ مرۃ کا۔ اور سفیان ثوری نے اس حدیث کو محارب بن دثار عن سلیمان بن بریدہ سے نقل کیا کہ حضور ﷺ ہر نماز کے لیے وضو کرتے تھے اور وکیع نے عن سفیان عن محارب عن سلیمان بن بریدہ عن ابیہ کی سند سے نقل کیا۔ اور عبدالرحمٰن بن مہدی وغیرہ نے عن سفیان عن محارب بن دثار عن سلیمان بن بریدۃ عن النبی ﷺ کی سند سے مرسلاً نقل کیا ہے۔ اور یہ حدیث (جو عبدالرحمٰن بن مہدی نے نقل کی ہے یہ حدیث) وکیع کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے۔ (امام ترمذیؒ کہتے ہیں) کہ اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ آدمی ایک ہی وضو سے نمازیں پڑھے گا جب تک کہ اس کو حدث لاحق نہ ہو۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ہر نماز کے لیے وضو کرنا مستحب ہے اور ثواب کی زیادتی کے لیے (ہر نماز کے لیے وضو کرنا چاہیے) اور افریقی نے ابو غطیف عن ابن عمر عن النبی کی سند سے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا جو آدمی وضو پر وضو کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے لیے دس نیکیاں لکھتا ہے اور اس حدیث کی سند ضعیف ہے۔

وفی الباب: باب میں جابر بن عبداللہ نقل کر رہے ہیں کہ حضور ﷺ نے ظہر اور عصر کی نماز ایک ہی وضو سے ادا فرمائی۔

﴿تشریح﴾

فلما کان عام الفتح

اس سے مراد خاص فتح مکہ کا دن ہے ہم یہ بتلا چکے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ابتداء میں ہر نماز کے لئے نیا وضو لازم تھا پھر لزوم منسوخ ہو کر استحباب باقی رہ گیا تو فتح مکہ کے موقع پر یہ فعل ممکن ہے کہ لزوم کے منسوخ ہونے کے بعد یہ سب سے پہلا فعل ہو جس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہو (کہ بغیر تجدید وضو کے تمام نمازیں پڑھ لیں) یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واقعہ سے پہلے بھی ایک وضو سے کئی نمازیں پڑھی ہوں لیکن حضرت عمر اور دیگر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم پر آپ کا یہ فعل پوشیدہ رہا ہو[1] اس لئے آپ ﷺ نے اس فعل کا اعادہ فرمایا ہو تاکہ تمام امت کے سامنے ایک طریقہ مشروعہ واضح ہو جائے۔

قال ابو عیسیٰ کی وضاحت ویرویٰ عن الافریقی عن ابی غطیف...... ھذا اسناد ضعیف

یہ ضعیف سند ہے لیکن متابع کی وجہ سے سند قوی بن گئی ہے (از مترجم: افریقی سے مراد عبدالرحمٰن بن زیاد بن انعم الافریقی ہے جو

---

(۱) امام طحاوی فرماتے ہیں: یہ احتمال ہے کہ آپ ﷺ پر یہ حکم خاص طور سے واجب ہو پھر جیسا کہ حدیث بریدہ میں ہے کہ فتح مکہ کے دن یہ حکم منسوخ ہو گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپ ﷺ وضو لکل صلاۃ استحباباً فرماتے ہوں پھر جب یہ خوف ہوا کہ اس کو لازم نہ سمجھ لیا جائے تو بیان جواز کے لئے اس کو چھوڑ دیا۔

قال الحافظ: یہ احتمال زیادہ راجح ہے اور پہلے احتمال کی صورت میں نسخ فتح مکہ سے پہلے ہی ہو چکا تھا جیسا کہ سوید بن النعمان رضی اللہ عنہ کی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ خیبر والے سال وضو لکل صلاۃ کا حکم منسوخ ہو چکا تھا۔ ظاہر ہے کہ فتح خیبر فتح مکہ سے کافی پہلے کا واقعہ ہے۔ انتہیٰ

قلت: حدیث سوید سے مراد وہ روایت ہے جو بخاری وغیرہ میں ہے کہ سوید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ''ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیبر کے سال نکلے یہاں تک کہ ہم صہباء مقام پر پہنچے (الحدیث) اور اس میں یہ بھی ہے کہ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں مغرب پڑھائی اور اس کے لئے نیا وضو نہیں فرمایا۔

کہ ضعیف راوی ہے) اور یہ بات جان لینی چاہئے کہ اس باب کی پہلی حدیث: روایۃ سفیان عن علقمۃ بن مرثد اور دوسری روایت سفیان عن محارب بن دثار ہے تو اس روایت کے بارے میں سفیان کے شاگردوں میں وکیع اور دوسرے راویوں کا اختلاف[1] ہے وکیع نے اس کو مرفوع قرار دیا ہے اور دوسرے راوی (عبد الرحمٰن بن مہدی وغیرہ) اسے مرسل قرار دیتے ہیں اور امام ترمذی فرماتے ہیں کہ وکیع کے علاوہ دوسرے راویوں کی روایت وکیع کی حدیث سے اصح ہے۔

یعنی روایت کا مرسل ہونا مرفوع ہونے کے مقابلے میں اصح ہے کیونکہ جو راوی روایت کو مرسل نقل کرتے ہیں وہ زیادہ ثقہ ہیں اور تعداد میں بھی ان راویوں سے زیادہ ہیں جو مرفوع نقل کرتے ہیں لہٰذا اس حدیث کا مرسل ہونا زیادہ قابل اعتماد ہے۔ واللہ اعلم۔

بابٌ فی وُضُوءِ الرَجُلِ والمرأۃِ من اِناءٍ واحدٍ

☆حَدَّثَنَا ابْنُ اَبِی عُمَرَ حَدَّثَنَا سفیانُ بن عیینۃ عن عمرو بن دینار عن اَبِی الشَّعْثَاء عن ابْنِ عباسٍ قال: حَدَّثَتْنِی مَیْمُونَۃُ قالت: کُنْتُ اَغْتَسِلُ اَنَا وَرَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مِنْ اِنَاءٍ وَاحِدٍ مِنَ الْجَنَابَۃِ. قال ابو عیسی: ھذا حدیث حسن صحیح.

وھو قول عَامَّۃِ الفقھاء: اَنْ لَابَاْسَ ان یغتسل الرجل والمراۃ من اناء واحد. قال وَفِی الباب عن عَلِی وعائشۃ وَاَنَسٍ، وَاُمِّ ھَانِیٍ وَاُمِّ صُبَیَّۃَ الجُھَنِیَّۃِ وَاُمِّ سَلَمَۃَ، وَابْنِ عُمَرَ. قال ابو عیسی: وَاَبُو الشَّعْثَاءِ اسمہ جابر بن زید.

باب ہے مرد اور عورت کے ایک برتن سے وضو کرنے کے بیان میں

ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے مجھے حدیث سنائی کہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم غسل جنابت ایک ہی برتن سے کرتے تھے۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور تمام فقہاء کا یہی مذہب ہے کہ مرد اور عورت کے لیے ایک برتن سے غسل کرنے کی اجازت ہے۔

فی الباب: باب میں حضرت علیؓ، عائشہؓ، انسؓ، ام ہانیؓ، ام حبیبہؓ، ام سلمہؓ، ابن عمرؓ سے روایات ہیں۔ ابو الشعثاءؒ کا نام جابر بن زید ہے (یہ ابن عباس کا شاگرد ہے)۔

---

(۱) یعنی وکیع نے اس کو موصولا مسندا نقل کیا ہے، مرفوع کا اطلاق کبھی مرسل کے مقابلہ میں بھی ہوتا ہے۔ صاحب الطیب الشذی نے اپنی شرح میں شیخ کے اس کلام کو ذکر فرمایا ہے لیکن حضرت شیخ کی طرف اس کو منسوب نہیں کیا اور اس پر بعض ان لوگوں نے جو کتب اصول کے مطالعہ میں کوتاہ بین ہیں اعتراض بھی کیا ہے حالانکہ سیوطی رحمہ اللہ نے تدریب میں لکھا ہے کہ "مرفوع وہ ہوتا ہے جس کی نسبت خاص طور سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہو چاہے روایت متصل ہو یا منقطع" اور خطیب فرماتے ہیں مرفوع وہ روایت ہوتی ہے جس میں صحابہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل یا قول کے بارے میں خبر دیں تو اس تعریف سے مرسل روایت خارج ہو گئی ابن صلاح فرماتے ہیں "بعض محدثین نے حدیث مرفوع کو مرسل کے مقابلے میں ذکر کیا ہے مثلاً وہ کہتے ہیں "رفعہ فلان وارسلہ فلان تو اس کلام میں ان کی مرفوع روایت سے متصل روایت مراد ہوتی ہے" انتہی

﴿تشریح﴾

مرد حضرات کے ماقی پانی سے عورتوں کے لئے طہارت حاصل کرنا

عورتوں کا مزاج چونکہ طبعی نظافت کی طرف عموماً مائل نہیں ہوتا (اور وہ نظافت کا خاص اہتمام نہیں کرتیں) اس لئے آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے مردوں کو حکم دیا کہ عورتوں کے ماقی پانی کو استعمال نہ کریں کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ عورت کے اعضاء سے پانی ٹپک کر اس برتن میں گر گیا ہو جس میں ماقی پانی موجود ہے بخلاف مردوں کے کہ وہ نظافت کا اہتمام کرتے ہیں لہٰذا عورتوں کو مرد کے ماقی پانی کو استعمال کرنے میں حرج نہیں۔ فقہاء نے مردوں کو عورتوں کے پس خوردہ پینے سے منع کیا ہے اور عورتوں کو مردوں کے پس خوردہ استعمال کرنے سے منع نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کے تمام اجزاء چھپائے جانے کے لئے ہوتے ہیں اور عورت کا ماقی پانی پینا مرد کے ساتھ عورت کے لعاب کے اختلاط کا سبب ہے اس لئے اس پانی کو پینا گویا عورت کے اس جزو مستور کو استعمال کرنا ہے (جو جائز نہیں) اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ چکھنے کی قوت حواس ظاہرہ میں داخل ہے (اس لئے عورت کا پس خوردہ پینے میں عورت کے جزو مستور کا استعمال ناگزیر ہے) یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو...... اگر فتنے کا اندیشہ ہو تو یہ نہی مرد اور عورت ہر ایک کو عام ہو جائے گی (تو فتنے کے وقت عورت کو بھی مرد کا پس خوردہ منع ہوگا) پھر چونکہ عورت کے ماقی پانی کے استعمال کی جو ممانعت ہے وہ حرام ہونے پر دلالت کر رہی تھی [1] یہی ضابطہ اور اصول کا تقاضا بھی ہے کیونکہ نہی مطلق حرمت پر دلالت کرتی

---

(۱) مختصراً یہ مسئلہ ائمہ میں مختلف فیہ ہے۔ مسئلہ مذکورہ کی تین صورتیں اور محل اختلاف

امام نووی فرماتے ہیں اس مسئلہ میں ۳ صورتیں ہیں:

پہلی صورت: مرد اور عورت کا ایک برتن سے پاکی حاصل کرنا بالاجماع جائز ہے۔

دوسری صورت: عورت کا مرد کے ماقی پانی سے پاکی حاصل کرنا، یہ بھی بالاجماع جائز ہے۔

تیسری صورت: مرد کا عورت کے ماقی پانی کو طہارت کے لئے استعمال کرنا شوافع، امام مالک اور امام ابوحنیفہ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ جائز ہے چاہے عورت نے اس کو تنہائی میں استعمال کیا ہو یا نہیں۔ امام احمد بن حنبل اور امام ابوداود کا مذہب یہ ہے کہ جب عورت پانی کو تنہائی میں استعمال کرے تو مرد کے لئے اس کا استعمال جائز نہیں۔ انتھی

قلت: پہلے دو مسئلوں میں بھی جو اختلاف بعض حضرات نقل کرتے ہیں تو وہ شاذ اقوال ہیں۔ تیسرے مسئلہ میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں پہلی روایت تو یہی ہے (کہ جو نووی کے کلام میں مذکور ہوئی) دوسری روایت یہ ہے کہ مرد اور عورت دونوں کو ایک دوسرے کا ماقی پانی استعمال کرنا جائز ہے۔ پھر نووی لکھتے ہیں: "جس حدیث میں ممانعت کا ذکر ہے یعنی حدیث عمرو بن الحکم۔

حدیث عمرو بن حکم نھیٰ ان یتوضأ الرجل بفضل طھور المرأۃ کے جوابات اربعہ اور ہماری وجوہ ترجیحات:

علماء نے اس حدیث کے کئی جوابات دیئے ہیں:

۱۔ یہ حدیث ضعیف ہے ائمہ حدیث امام بخاری وغیرہ نے اس کی تضعیف کی ہے۔

۲۔ ممانعت اس پانی کو استعمال کرنے کی ہے جو عورت کے اعضاء وضو سے لگ کر زمین پر گرا ہو۔

۳۔ یہ نہی استحبابی ہے۔

۴۔ اور ابن العربی نے یہ جواب دیا ہے کہ جن احادیث میں عورت کے ماقی سے وضو کے جواز کا ذکر ہے وہ تمام کی تمام احادیث صحیح ہیں اور حدیث حکم کے متعلق لکھا ہے کہ میں اس کو صحیح نہیں سمجھتا، نیز ہماری حدیث دو وجوہات کی وجہ سے اولیٰ اور اعلیٰ ہے:

۱۔ سند کے اعتبار سے اصح ہے۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

ہے) اس لئے آپ علیہ السلام نے اپنی زوجۂ محترمہ کے وضو اور غسل کے ماقبی پانی سے وضو اور غسل کر کے یہ ظاہر فرمادیا کہ یہ نہی تنزیہی ہے نہی تحریمی نہیں ہے......اور یہ بھی واضح رہے کہ ممانعت اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب عورت مرد سے الگ اپنی تنہائی میں طہارت حاصل کرے لیکن اگر عورت مرد کے سامنے وضو یا غسل کرے تو ممانعت نہیں کیونکہ وہ جب مرد کے سامنے طہارت حاصل کرے گی تو پانی کے معاملے میں احتیاط برتے گی نیز اگر کوئی کام عورت ایسا کرے گی جس سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے تو مرد اسے منع کردے گا۔

باب ماجاء فِی کراهیة فَضْلِ طَهُورِ المراَةِ

☆حدثنا محمود بن غَیْلَانَ قال حَدَّثَنَا وکیع عن سفیان عن سلیمان التَّیِمِیّ عن اَبِی حَاجِبٍ عن رَجُل مِنْ بَنِی غِفَارٍ قال: نَهَی رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ عَنْ فَضْلِ طَهُورِ المَرْاَةِ.

قال : وَفِی الباب عن عبد اللّٰه بن سَرْجِسٍ.

قال ابو عیسی:وَکَرِهَ بعضُ الفقهاء الوضوءَ بِفَضْلِ طَهُورِ الْمَرْاَةِ. وَهُوَ قول احمد واسحٰق : کَرِهَا فضل طَهُورِ هَا وَلَمْ یَرَ یَا بفضل سُورِ هَا بَاْساً.

☆حدثنا محمد بن بشار ومحمود بن غَیْلَانَ قالا حَدَّثَنَا ابو دَاوُد عن شُعْبَةَ عن عَاصِمٍ قال سمعت اَبَا حَاجِبٍ یُحَدِّثُ عَنِ الْحَکَمِ بْنِ عَمْرٍ و الْغِفَارِیِّ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ نَهَی اَنْ یَتَوَضَّاَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ طَهُورِ المَرْاَةِ اَوْ قال: بِسُوْرِهَا.

قال ابو عیسی: هذا حدیث حسن .وَاَبُو حَاجِب اسمه سَوَادَةُ بن عاصِمٍ وقال محمد بن بشار فِی حدیثه: نَهٰی رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اَنْ یَتَوَضَّاَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ طَهُورِ الْمَرْاَةِ. ولم یَشُکَّ فیهِ محمد بن بشارٍ.

باب ماجاء فی الرُّخْصَةِ فی ذٰلک

☆ حَدَّثَنَا قتیبة حَدَّثَنَا ابو الاَحْوَصِ عن سِمَاکِ بن حَرْبٍ عن عِکْرِمَةَ عن ابن عباس قال: اغْتَسَلَ بَعْضُ اَزْوَاجِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فِی جَفْنَةٍ. فَاَرَادَ رَسُولُ اللّٰه صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اَنْ یَتَوَ ضَّاَ مِنْهُ، فَقَالَتْ: یَارَسُولَ اللّٰهِ اِنِّی کُنْتُ جُنُباً، فقال: اِنَّ المَاءِ لَا یُجْنِبُ.

قال ابو عیسی: هذا حدیث حسن صحیح. وهو قولُ سُفْیَانَ الثَّورِیِّ ومالِکٍ وَالشافِعِیِّ.

(گذشتہ صفحے کا بقیہ) ۲۔ یہ حدیث پہلی حدیث سے متاخر ہے۔ دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب برتن سے غسل فرمانے کا ارادہ فرمایا تو حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں تو اس پانی سے وضو کر چکی ہوں تو اس سے معلوم ہوا کہ ممانعت والی روایت پہلے آچکی تھی یا اس حدیث کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ اجنبی عورت کے ماقبی پانی سے وضو مکروہ اس لئے ہے کہ وضو اور غسل کے دوران اس کو اس عورت کے متعلق برے خیالات نہ آئیں اور دل اس عورت کی طرف مشغول نہ ہو جائے۔

عورت کے پاکی (وضو یا غسل) کے بچے ہوئے (پانی) کے مکروہ ہونے کا بیان

ابو حاجب بنو غفار کے ایک شخص سے نقل کررہے ہیں کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا عورت کے پاکی کے ماقی کے استعمال سے۔

فی الباب: باب میں عبداللہ بن سرجس سے روایت ہے

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ کہتے ہیں بعض فقہاء نے عورت کے پاکی حاصل کرنے کے بعد برتن میں بچے ہوئے پانی سے وضو کرنے کو مکروہ سمجھا ہے اور یہ امام احمد اور اسحٰق کا قول ہے، ان دونوں حضرات نے عورت کے ماقی کے استعمال کو مکروہ سمجھا ہے۔ البتہ ان کی رائے میں عورت کے جھوٹے کو استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

حدیث نمبر۲: حدثنا محمد بن بشار و محمود بن غیلان..... عن الحکم بن عمرو الغفاری..

حکم بن عمرو الغفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے منع فرمایا کہ مرد عورت کے پاکی کے ماقی پانی سے وضو کرے یا فرمایا کہ عورت کے جھوٹے سے وضو کرے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن ہے۔ ابو حاجب کا نام سوادۃ بن عاصم ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ محمد بن بشار نے اپنی حدیث میں فرمایا کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا کہ مرد وضو کرے عورت کی پاکی کے بچے ہوئے پانی سے اور محمد بن بشار کو اس میں شک نہیں ہے۔

باب ہے اجازت کا بیان

ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کی ایک زوجہ محترمہ (حضرت میمونہؓ) نے ایک ٹب سے غسل کیا تو حضور ﷺ نے ارادہ فرمایا کہ اس ٹب کے ماقی سے وضو فرمائیں تو (ان زوجہ مطہرۃ) نے عرض کیا یا رسول اللہ! میں جنبی تھی۔ تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہی سفیان ثوری، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا مذہب ہے (یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے)

«تشریح»

قولہ: الماء لا یجنب

یہ باب افعال سے ہے پانی جنابت والا (ناپاک) نہیں ہوتا۔

باب ان الماء لاینجسہ شیء

☆ حدثنا ھناد والحسن بن علی الخلال وغیر واحد قالوا حدثنا ابو اسامۃ عن الولید بن کثیر

عن محمدبن كعب عن عبيد الله بن عبد الله بن رافع بن خديج عن ابى سعيد الخدرى قال: قيل يارسول اللّه انَتَوَضَّأمِنْ بِئْرِ بُضَاعَةَ وَهِيَ بِئْرٌ يُلْقَى فِيهاالحِيَضُ وَلُحُومُ الكلاب والنَّتِنُ فَقَالَ رَسُولُ اللّهِ صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم: اِن المَاء طَهُورٌ لَايُنَجِّسُهُ شَيْء.

قال ابو عيسى: هٰذا حديث حسن وقد جَوَّدَ اَبُواُسَامَةَ هذا الحديث، فَلَمْ يَرْوِاَحَدٌحدِيثَ اَبِى سَعِيدٍ فى بِئْر بُضَاعَةَ اَحْسَنَ مِمَّا رَوَى اَبُواُسَامَةَ، وقد رُوِىَ هٰذا الحديثُ من غير وَجْهٍ عن ابى سعيدٍ. وفى البَاب عن ابن عباس وعائشة.

باب ہے پانی کوکوئی شے ناپاک نہیں کرتی

ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے نبی حضور ﷺ سے عرض کیا گیا یارسول اللہ! کیا ہم بیر بضاعة سے وضوکرلیں اور یہ ایسا کنواں ہے کہ اس کے اندر حیض کے کپڑے اور کتوں کا گوشت اور گندگی کوڈالا جاتا ہے۔ حضور ﷺ نے ارشادفرمایا کہ پانی خوب پاک ہے اس کوکوئی شے ناپاک نہیں کرسکتی۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا یہ حدیث حسن ہے اور ابواسامہ نے اس حدیث کوسندجید کیساتھ بیان کیا ہے اور ابوسعید کی حدیث جوبیربضاعہ کے متعلق ہے، اس کوابواسامہ سے زیادہ کسی نے عمدہ سند کے ساتھ بیان نہیں کیا اور یہ حدیث ابوسعید خدری سے متعدد طرق سے مروی ہے۔

وفی الباب: باب میں ابن عباسؓ اور عائشہؓ سے روایات ہیں

﴿تشریح﴾

جاننا چاہیے کہ پانی کی طہارت اور نجاست کے مسئلے میں ارباب عقل وفہم حیران وپریشان ہیں۔ اس مسئلہ میں کوئی کافی شافی اور واضح بات علماء نے ذکرنہیں کی توہم اللہ پر بھروسہ کرکے یہاں اس کی کچھ وضاحت کرتے ہیں۔

پہلی بات یہ یادرکھیں کہ تمام علماء کا اجماع ہے کہ جب نجاست، صاف پاک پانی کے ساتھ [1] مل جائے توپانی ناپاک ہوجاتا ہے۔ علماء کا اختلاف اس میں ہے کہ [2] کتنی مقدار پانی میں نجاست اثرانداز ہوگی۔

(۱) پانی کی نجاست اور طہارت کی تفصیل: ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ: علماء کا اجماع ہے کہ جب پانی کا کوئی ایک وصف ناپاکی گرنے کی وجہ سے بدل جائے تو اس پانی سے طہارت حاصل کرنا جائزنہیں چاہے پانی تھوڑا ہو یازیادہ، جاری ہو یاغیر جاری۔ ہماری کتابوں میں اسی طرح یہ اجماعی قول منقول ہے۔ نیزنووی نے شرح مہذب میں علماء کی ایک جماعت سے اس قول کونقل کیا ہے۔ اوراگرنجاست گرنے سے پانی متغیرنہ ہوتوعلماء کا اتفاق ہے کہ قلیل پانی اس نجاست سے ناپاک ہوجائے گا کثیرنہیں لیکن ماءقلیل اور ماءکثیر کی حدفاصل میں اختلاف ہے۔

(۲) یعنی علماء کا اختلاف اس میں ہے کہ کتنے پانی میں یہ گری ہوئی نجاست اثرانداز ہوگی۔ دوسرے لفظوں میں اس میں اختلاف ہوا کہ ماءکثیر اور ماءقلیل میں حدفاصل کیا ہے۔

کتنی مقدار پانی میں نجاست گرنے سے پاکی یا ناپاکی کا حکم ہوگا؟

اس میں علماء کے مختلف اقوال[۱] ہیں سب سے زیادہ وسعت[۲] رکھنے والا مذہب امام مالک رحمہ اللہ کا ہے۔ ان کی دلیل حدیث باب ہے اور بعض طرق میں الماء طهور لا ینجسه کے بعد ما لم یتغیر کی قید موجود ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ پانی اس وقت تک پاک رہے گا جب تک کہ پانی کے اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی ایک وصف نہ بدل جائے۔

مسئلہ طہارۃ الماء و نجاستہ میں ائمہ اربعہ کے اقوال

امام مالک کے نزدیک جو نجاست پانی میں گر گئی ہے اس کے پانی پر غلبہ کا اعتبار ہوگا اگر پانی غالب ہو اس میں نجاست کے تین اوصاف میں کوئی وصف ظاہر نہ ہو تو پانی پاک رہے گا اور اگر نجاست کا غلبہ ہو باعتبار وصف کے اس طور پر کہ پانی میں اس کا کوئی ایک وصف ظاہر ہو جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا (یعنی اعتبار غالب کا ہوا۔ از مترجم)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا مذہب اور اس کے ناقابل عمل ہونے کا عذر

دوسرا مذہب[۳] حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ پانی یا نجس شے میں سے جو ذات کے اعتبار سے غالب ہو اس کا اعتبار ہوگا۔ اگر نجاست گرنے سے پانی کی رقت اور سیلان ختم ہو جائے (نجاست کے غالب ہونے کے سبب) تو پانی ناپاک ہو جائے گا ورنہ پاک رہے گا اگر اس مذہب کی نسبت صحیح سند کے ساتھ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت ہو جائے تو یہ کافی شافی ہے۔ اور کسی دوسرے مذہب کو تلاش کرنے کی ضرورت بھی نہیں کیونکہ اس مذہب میں بہت گنجائش ہے پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آپ علیہ الصلاۃ والسلام سے بہت سے مسائل میں سوال و جواب، بحث و تمحیص اور مراجعت کرتی رہتی تھیں اور یہ مقام اوروں کو حاصل نہ تھا[۴] نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا وسعتِ علم، عمدہ طبیعت، راست سمجھ بوجھ جیسے اوصاف کی حامل تھیں اور تفقہ اور باریک بینی تک پہنچنے والی اور تحقیق کے میدان کی شاہسوار تھیں لہٰذا یہ وہم نہ ہونا چاہئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو پانی کی نجاست وطہارت کا مسئلہ معلوم نہ تھا حالانکہ وہ ایک طویل زمانے تک آپ علیہ السلام کی رفیقہ حیات رہی تھیں نیز ملک حجاز میں پانی کی قلت تھی یہ سب امور اس کے بارے میں بحث و تمحیص کے دواعی اور اسباب میں سے تھے لیکن ہائے افسوس! یہ مذہب کسی ایسی صحیح سند سے منقول نہیں جس پر اعتماد کیا جا سکے لہٰذا ہم نے اس مذہب پر عمل چھوڑ کر دوسرے مذاہب کو اختیار کیا۔ اسی وجہ سے ائمہ میں کسی بھی امام

---

(۱) صاحب سعایہ نے اس مسئلہ میں پندرہ مذاہب بیان کئے ہیں اور پانی سے متعلق مسائل پر خوب سیر حاصل کلام کیا ہے۔

(۲) یعنی ائمہ اربعہ کے مذاہب میں سب سے زیادہ گنجائش والا مذہب امام مالک رحمہ اللہ کا ہے، مطلقاً نہیں کیونکہ حضرت عائشہ کا مذہب جو عنقریب آرہا ہے وہ اس سے بھی زیادہ اوسع (وسیع تر) ہے۔

(۳) یہ مذہب ان کے علاوہ دوسرے صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت سے نیز داود ظاہری سے بھی منقول ہے جیسا کہ سعایہ میں بنایہ سے بحوالہ المحلی لابن حزم نقل کیا ہے۔

(۴) لیکن یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "الماء طهور لا ینجسه شیء" کو عموم پر محمول کر لیا ہو یہ احتمال کوئی بعید بھی نہیں۔ (اس لئے انہوں نے یہ مذہب اختیار کیا کہ پانی نجاست کے گرنے سے پاک ہی رہتا ہے جب تک کہ رقت و سیلان نہ بدلے۔)

نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا مذہب اختیار نہیں کیا۔

اور اگر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا مذہب ثابت ہوتا تو ان کا ہی مذہب قابل قبول ہوتا اور تمام مذہبوں میں سب سے راجح ہوتا۔

احناف، شوافع اور حنابلہ کے مذہب کی وضاحت مع الدلائل

تیسرا مذہب امام شافعیؒ کا ہے کہ پانی جب دو قلوں کی مقدار کو پہنچ جائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا یعنی ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی ایک وصف نہ بدل جائے۔ اگر تین وصفوں میں سے کوئی ایک وصف بدل گیا تو پانی ناپاک ہو جائے گا چاہے پانی کتنا ہی کیوں نہ ہو۔

امام شافعیؒ نے اپنے مذہب مختار کے لئے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسکی سند جید ہے اور قابل اعتماد بھی ہے [الا ما غیر لونہ او طعمہ الخ] اس قید کا اضافہ دوسری روایات کے پیش نظر فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب نجاست کا اثر پانی میں ظاہر ہو جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا کیونکہ تمام ائمہ کا اجماع ہے کہ جب نجاست پانی پر غالب ہو تو نجاست کا اعتبار کرتے ہوئے پانی کو ناپاک کہیں گے۔ اس تیسرے مذہب کو دیگر ائمہ[1] مثلاً احمد و اسحاق وغیرہ نے بھی اختیار کیا ہے کیونکہ یہ مذہب آپ ﷺ کے فرمان: "اذا کا ن الماء قلتین لم یحمل خبثا" کے ظاہر کے موافق ہے۔

احناف کے مذہب کی تنقیح

امام ابو حنیفہؒ (جو کہ تمام علماء و ائمہ کے پیشوا ہیں) نے پانی کے مسئلے میں مختلف روایات میں غور فرمایا اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا[2] کہ اعتبار رائے مبتلیٰ بہ کا ہوگا۔ اگر وہ نجاست گرنے کے بعد پانی کو ناپاک گمان کرتا ہے تو وہ پانی ناپاک کہلائے گا ورنہ پاک، لہٰذا اس قول کے مطابق جن احادیث سے امام شافعیؒ احمدؒ و اسحاقؒ یا امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے وہ ہمارے مذہب کے مخالف نہ ہوں گی کیونکہ جس روایت سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے۔

یعنی آپ ﷺ کا فرمان: "الماء طهور لا ینجسه شیء"۔

امام مالکؒ کے مستدل حدیثِ باب کا جواب

اس روایت کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بئر بضاعہ سے متعلق سوال کیا گیا تھا تو یہ حدیث اس سوال کے جواب میں واقع

---

(۱) امام احمد کا مشہور مذہب یہی ہے۔ امام احمد سے اس مسئلہ میں دو روایتیں مروی ہیں (ایک روایت تو یہی مشہور) اور دوسری روایت امام مالک کے قول کے مطابق ہے۔ ابن قدامہ "المغنی" میں لکھتے ہیں: اگر دو قلہ سے کم پانی میں نجاست گر جائے اور کوئی وصف بھی نہ بدلے تو مشہور مذہب (امام احمد کا) یہ ہے کہ پانی ناپاک ہو جائے گا اسی مذہب کو امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق اور ابو عبید نے اختیار کیا ہے۔ امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ بھی مروی ہے کہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ اگر اس کا کوئی وصف بدل جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا ورنہ نہیں اور یہ قول ابن مسیب، حسن، مالک، اوزاعی، ثوری اور دوسرے علماء سے منقول ہے اور یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے۔

(۲) درمختار میں ہے: ٹھہرے ہوئے پانی کی مقدار میں اعتبار مبتلیٰ بہ شخص کے ظن غالب کا ہے۔ اگر اس کا غالب گمان یہ ہے کہ نجاست دوسرے کنارے تک نہیں پہنچی تو اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے ورنہ ناجائز ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ سے منقول ظاہر الروایۃ ہے اور اسی کی طرف امام محمد کا رجوع ثابت ہے اور یہی اصح مذہب ہے جیسا کہ عنایہ وغیرہ میں ہے۔ بحر الرائق میں یہی ثابت کیا گیا ہے کہ صحیح مذہب یہی ہے اور اس پر عمل بھی ہے۔ انتہیٰ۔ ابن نجیم نے بہت سے مشائخ سے نقل کیا ہے کہ احناف کے نزدیک رائے مبتلیٰ بہ کا اعتبار ہے۔

ہوئی ہے[1] کیونکہ صحابہ کرام نے یہ سوچا تھا کہ کنواں جب ایک دفعہ ناپاک ہو جاتا ہے تو پھر وہ کبھی پاک نہیں ہوسکتا کیونکہ پانی سے نجاست کو نکالتے وقت یہ ناپاک پانی اس کنویں کی دیواروں میں سرایت کر چکا ہوگا۔ نیز کنویں میں سے اس کا پانی جس طرح بھی نکالا جائے ہر حال میں کچھ نہ کچھ ناپاک پانی اس میں باقی رہتا ہے تو اسمیں یہ وہم رہتا ہے کہ کنواں تو پاک ہو ہی نہیں سکتا اس لئے صحابہ نے اس کنویں کے پانی کے بارے میں سوال کیا تھا۔

یہ ممکن نہیں کہ یہ سوال اس تھوڑے پانی کے متعلق ہو جس میں نجاست گرگئی ہو (اور نکالی بھی نہ گئی ہو) کیونکہ یہ ظاہری بات ہے کہ تھوڑے پانی میں جب کچھ ناپاک شے گر جائے تو ایک عام سا شخص بھی اس کے بارے میں سوال نہیں کرے گا چہ جائیکہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اس کے متعلق سوال کریں۔ اسی طرح ایک عام سا مؤمن شخص اس پانی کو نہ پیئے گا چہ جائیکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کہ سب سے زیادہ پاکیزہ طبیعت والے ہیں۔ تو معلوم ہوا سوال کا سبب یہ تھا کہ جب نجاست نکال دی جاتی ہے اور اس میں موجود سارا پانی کھینچ لیا جاتا ہے تو جو نیا پانی اس میں جمع ہوگا وہ بھی ناپاک ہونا چاہیئے۔ کیونکہ وہ نیا پانی ناپاک دیواروں اور گزشتہ ناپاک بچے ہوئے پانی میں مل جائے گا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں الماء طھور ارشاد فرمایا (کہ یہ بئر بضاعہ پاک ہے)

حدیثِ باب "الماء طھور" میں الف لام کے عہدی ہونے کے قرائن

"الماء طھور" میں الف لام عہدی ہے کیونکہ جواب سوال کے مطابق ہوا کرتا ہے اور لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد خارجی کا ہو تو جب تک لام میں عہد خارجی کا معنی لینا ممکن ہے تو دوسرا معنی مراد نہیں لیا جائے گا۔ علامہ تفتازانی نے تلویح میں اور سید شریف جرجانی نے اپنی کسی تصنیف میں اسکی تصحیح فرمائی ہے کہ لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہدی ہو جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ جس[2] پانی کے متعلق تم لوگ پوچھ رہے ہو اس کو کوئی بھی چیز ناپاک نہیں کرتی جبکہ ناپاک پانی کو نکال لیا جائے اور ناپاک شے کو بھی نکال دیا جائے تو جس حدیث سے امام مالک نے استدلال کیا ہے یہ حدیث ہمارے قول کی تائید کرتی ہے کہ رائے مبتلیٰ بہ کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے عالی یہ تھی کہ اس طرح نیا پانی ناپاک نہیں ہوگا تو واقع میں بھی (رائے مبتلیٰ بہ کا اعتبار کرتے ہوئے) وہ پاک رہے گا ناپاک نہ ہوگا۔

رہا یہ اشکال کہ صحابہ نے تو اس کو ناپاک خیال کیا تھا (ان کی رائے کے اعتبار سے پانی ناپاک ہونا چاہئے) تو جواب یہ ہے کہ صحابہ کی رائے کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے کے خلاف ہونے کی وجہ سے اعتبار نہیں کیا گیا لہٰذا کوئی یہ نہ کہے کہ صحابہ کے حق میں پانی (انکے ظن کی وجہ سے) تو ناپاک ہونا چاہئے۔

بئر بضاعۃ کے ناپاک نہ ہونے کی وجہ

بئر بضاعہ کے پانی کے ناپاک نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ پانی باغوں کو سیراب کرنے کے لئے[3] جاری کیا گیا تھا۔

---

(۱) امام طحاوی کا میلان اسی طرف ہے اور انہوں نے اس توجیہ کو خوب کھول کر بیان کیا ہے۔

(۲) یہ اشکال نہ ہو کہ اعتبار تو لفظ حدیث کے عموم کا ہوتا ہے (نہ کہ خصوص سبب کا) کیونکہ عموم کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جبکہ الف لام جنس کا ہو، الف لام عہدی ہونے کی صورت میں عموم کا اعتبار نہیں ہوتا کذا فی البنایۃ وغیرہا من شروح الھدایۃ کذا فی السعایۃ۔

(۳) صاحب ہدایہ نے اسی کو بالجزم بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں "یہ حدیث بئر بضاعہ کے متعلق وارد ہوئی ہے اور اس کے پانی سے باغوں کو سیراب کیا جاتا تھا اور یہ جاری پانی تھا"۔

باغات کی یہ سیرابی یا تو پے در پے اس سے پانی نکالنے کی وجہ سے ہوتی تھی یا اس کے اندر ایک سوراخ تھا، اس سے پانی باہر نکل جاتا تھا جیسا کہ بعض کنووں میں دیکھا جاتا ہے۔

واقدی پر اعتراض کا جواب

اس نظریئے کے مخالفین نے واقدی کے قول[1] "بئر بضاعہ کا پانی باغات میں جاری تھا" پر اعتراض کیا ہے کہ یہ کنواں بھی دوسرے کنووں کی طرح تھا (یعنی جاری پانی کا اطلاق اس پر صحیح نہیں)

درحقیقت یہ اعتراض اس لئے پیدا ہوا کہ انہوں نے واقدی کے قول سے یہ سمجھا کہ یہ کنواں نہر کی طرح جاری تھا اس لئے وہ اعتراض کرنے لگے کہ فی الواقع یہ کنواں نہر کی طرح جاری نہ تھا بلکہ دیگر کنووں کی طرح ہی تھا۔ اور آپ یہ بات خوب جانتے ہیں کہ واقدی کی[2] یہ مراد نہ تھی بلکہ واقدی کے قول کا مطلب یہ تھا کہ یہ پانی ماءِ جاری کے حکم میں تھا۔

بئر بضاعة کے جاری ہونے کی کیفیت اور اس کی وضاحت

اس بئر بضاعہ سے کثرت سے باغوں کو سیراب کیا جاتا تھا اور یہ بات کسی عقلمند پر مخفی نہیں کیونکہ یہ ایک بدیہی بات ہے جس میں سوچ بچار اور غور و خوض کی ضرورت نہیں کہ باغات میں[3] کنویں اسی غرض کے لئے ہوتے ہیں کہ اس سے درختوں کو سیراب کیا جا سکے اور یہ بات بھی سب کو معلوم ہے کہ بئر بضاعہ کا پانی تھوڑا تھا جب اس سے درختوں کو سیراب کیا جائے گا تو نہ یہ نجاستیں بچیں گی اور نہ یہ پانی اور یہ بات سنن ابی داود میں[4] مذکور بھی ہے کہ مصنف لکھتے ہیں: "میں ایک سفر میں بئر بضاعہ کے باغ میں گیا، میں نے اس کا

---

(۱) واقدی[۱] کی تضعیف والے قول کو صاحب سعایہ نے خوب شاندار انداز میں رد کیا اور تفصیلی کلام فرمایا ہے۔

(۲) یعنی ان کا یہ اعتراض قلت تدبر کی وجہ سے پیدا ہوا تھا کیونکہ وہ جاری ہونے کو اس میں منحصر سمجھتے کہ پانی نہر اور چشمہ کی طرح ہو حالانکہ یہ حصر صحیح نہیں کیونکہ پانی اس طرح بھی جاری ہوتا ہے کہ کنویں سے خوب پانی کھینچ لیا جائے خود حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے ایک دوسرے مقام پر اسی طرح بیان فرمایا ہے۔

(۳) یہ بستان ابی ساعدۃ میں ایک کنواں تھا جس سے درختوں کو سیراب کیا جاتا تھا۔

(۴) حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے سنن ابی داود کے اس واقعہ کو مختصراً بیان کیا ہے اس میں کچھ کلام توضیح کیلئے بھی ملا دیا ہے۔ ابوداود کا سیاقِ کلام اس طرح ہے: ابوداود فرماتے ہیں: "میں نے قتیبہ بن سعید سے سناوہ کہتے ہیں میں نے بئر بضاعہ کے ذمہ دار سے اس کی گہرائی کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا کہ زیادہ سے زیادہ پانی اس میں ناف تک ہوتا ہے میں نے کہا جب کم ہو جائے تو انہوں نے کہا کہ ستر کی جگہ سے نیچے تک ہوتا ہے۔ ابوداود رحمہ اللہ فرماتے ہیں میں نے بئر بضاعہ کو اپنی چادر سے ناپا اور اپنی چادر اس پر پھیلا دی پھر اسکی پیائش کی تو اس کا عرض چھ ذراع تھا پھر میں نے اس شخص سے پوچھا جس نے باغیچے کا دروازہ کھولا تھا اور مجھے وہاں لے گیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد اس میں کوئی تغیر تو نہیں ہوا تو اس نے کہا نہیں"۔ انتہی

[۱] (اضافہ از مترجم) والواقدی هو ابو عبد الله محمد بن عمر الواقدی نسبه الی جده واقد المدنی القاضی ببغداد المتوفی سنة ۲۰۷ هـ ضعفه كثير من المحدثين، ولم يخرج عنه أصحاب الأمهات الست ما عدا ابن ماجه، ولكنه وثقه مصعب الزبيرى، وابن نمير، وابراهيم الحربى، وابو عبيد، والدراوردى، فعن الحربى: كان الواقدى اعلم الناس بأمر الاسلام، وعنه أمين الناس على الاسلام، وعن مصعب "ما رأيت مثله" وعن الدراوردى: "أمير المؤمنين فى الحديث"، كما فى "الميزان" و"التهذيب" قال ابن العماد فى "الشذرات" كان من أوعية العلم، وقد أثنى عليه القاضى أبو بكر ابن العربى، وابن الجوزى، وغيرهما كما فى البحر الرائق وقال بدر الدين العينى: (۱-۹۱۸) "وهو امام ثقة وثقه جماعة، منهم أحمد اهـ ورجح ابن سيد الناس اليعمرى توثيقه فى كتابه "عيون الأثر فى الشمائل والسير" فى أوائله: وحكى الشيخ ابن همام عنه توثيقه فى (باب الآسار) (۱-۷۷) من "الفتح". وبالجملة فقد وثقه جماعة، وضعفه آخرون، وكذبه بعض، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

معائنہ کیا اور اس کی پیائش کی تو اس کی مقدار چھ ذراع تھی۔ میں نے باغ کے مالک سے پوچھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے آج تک اس کنویں میں کوئی تبدیلی تو نہیں آئی؟ اس نے انکار کیا، میں نے پوچھا کہ اس میں زیادہ سے زیادہ پانی کتنا ہوتا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ زیادہ سے زیادہ پانی ناف سے اوپر تک ہوتا ہے اور جب کم ہوتا ہے تو گھٹنوں تک ہوتا ہے انتھی قول ابی داود۔ تو کس طرح یہ گمان ہوسکتا ہے کہ اس کنویں میں (جس کا پانی اتنا کم ہو) جب اس کنویں میں کوئی نجاست گر جائے پھر باغ کو اس سے سیراب کرلیا جائے تب بھی نجاست اس میں باقی رہے گی اور نہ وہ نجاست نکلے گی اور نہ سارا پانی نکلے گا (بلکہ نجاست اور پانی کا نام ونشان نہ رہے گا اور کنواں پاک ہوجائے گا۔ از مترجم) جب نجاست اور سارا پانی نکال دیا جائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر اس کا پاک ہونا بالکل ظاہر ہے۔

(مابقیہ گذشتہ صفحہ) قال شیخنا: والقول الفصل عندی أنه لیس بکذاب، بل یحشد فی کتبه کل ما یجد من غیر نقد، فمن ثم لم یحتجوا به فی الحدیث غیر أن الأمر هذا لیس من باب روایة الحدیث، واسناده، بل من باب التاریخ والسیر والمغازی، وقد ذکر الحافظ فی "التلخیص" فی غیر موضع علی أنهم اتفقوا أن قول الواقدی حجة فی السیر والمغازی کلها، ظاهر أن حکایة بئر بضاعة مما یتعلق باخبار المدینة، وآبارها، وأحوالها وآثارها، ومن الذی یساجله فی ذلک، فلا یقاوم قول من خالفه فی ذلک، کقیّم البئر و فاتح الباب عند ابی داود فی "سننه" فانهما مجهولان مع تقدم الواقدی علیهما، فکیف یکون قولهما حجة علیه" (معارف السنن: ۱/۲۲۵-۲۲۷، المکتبة البنوریة)

واقدی کا تعارف: ابوعبداللہ محمد بن عمر الواقدی اپنے جد امجد واقد مدنی کیطرف منسوب ہیں۔ بغداد کے قاضی تھے ان کی وفات ۲۰۷ھ میں ہوئی۔ بہت سے محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے۔ صحاح ستہ میں ابن ماجہ کے علاوہ کسی امام نے ان سے روایت نقل نہیں کی لیکن مصعب الزبیری، ابن نمیر، ابراہیم حربی، ابوعبید اور دراوردی وغیرہ نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ ابراہیم حربی نے فرمایا واقدی اسلام کے معاملات میں سب سے زیادہ جاننے والے اور سب سے امانت دار تھے مصعبؒ نے فرمایا میں نے ان جیسا شخص نہیں دیکھا۔ دراوردیؒ نے فرمایا کہ واقدی امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں جیسا کہ میزان اور تہذیب میں ہے ابن عماد نے شذرات میں فرمایا: واقدی علم کے خزانوں میں سے ایک خزانہ تھے۔ قاضی ابوبکر بن العربی، ابن الجوزی وغیرہ نے ان کی تعریف فرمائی ہے جیسا کہ البحر الرائق میں ہے علامہ بدر الدین عینی فرماتے ہیں واقدی امام اور ثقہ تھے ایک جماعت نے ان کو ثقہ قرار دیا جن میں امام احمد بھی داخل ہیں انتھی۔ ابن سید الناس الیعمری نے ان کے ثقہ ہونے کو ترجیح دی ہے، علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر باب لا سار میں ان کے ثقہ ہونے کو راجح فرمایا۔۔۔۔ بہرحال ایک جماعت واقدی کو ثقہ قرار دے رہی ہے اور دوسری جماعت ان کو ضعیف کہتی ہے اور بعض علماء نے ان کو جھوٹا قرار دیا امام العصر، علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں: میرے نزدیک قول فیصل یہ ہے کہ واقدی کذاب راوی نہیں ہے بلکہ اتنی بات ضرور ہے کہ وہ اپنی کتابوں میں بغیر تحقیق ہر بات نقل کردیتے ہیں اسی وجہ سے محدثین حدیث کے نقل کرنے میں ان پر اعتماد نہیں کرتے۔ لیکن یہ بات بھی یاد رہے کہ یہاں حدیث کو نقل کرنے اور اس کی سند کا معاملہ تھوڑا ہی ہے بلکہ یہاں تو علم تاریخ، سیر اور مغازی کے متعلق بحث ہے۔ حافظؒ نے تلخیص میں متعدد مقامات میں لکھا ہے کہ محدثین اور مؤرخین کا اس پر اتفاق ہے کہ تاریخی واقعات اور مغازی میں واقدی کا قول حجت ہے۔ اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ بئر بضاعۃ کے متعلق واقدی کا حکایت کرنا مدینہ منورہ علی صاحبہا الف الف صلاۃ وسلام وتحیۃ کی خبریں، اس کے کنووں کے متعلق معلومات اور مدینہ پاک کے احوال اور تاریخی واقعات کے قبیل سے ہے ان تاریخی واقعات میں واقدی کا کون مقابلہ کرسکتا ہے۔ لہٰذا بئر بضاعۃ کے متعلق واقدی کے مخالفین کا قول ناقابل قبول ہوگا۔ مثلاً بضاعۃ کے کنویں کے ذمہ دار اور اس کا دروازہ کھولنے والے اشخاص جن کا امام ابوداود نے اپنی سنن ابی داود میں تذکرہ کیا ہے یہ دونوں اشخاص مجہول ہیں نیز واقدی کا قول ان کے قول کے مقابلہ میں راجح ہوگا (یا یہ معنی کہ واقدی کی وفات ۲۰۷ھ کی ہے تو واقدی کا زمانہ بھی ان کے زمانہ سے مقدم ہے کیونکہ امام ابوداود کی وفات ۲۵۰ھ کے بعد ہے) ان دو مجہول افراد کا قول امام ابوداود کے قول کے مقابلہ میں حجت کیسے ہوسکتا ہے۔

محمد زکریا مدنی کان اللہ لہ ولوالدیہ[1]

[1] حافظؒ نے تہذیب التہذیب ۹/۳۶۳ پر ان پر تفصیلی کلام کیا ہے (ق۔محمد) بن عمرو بن واقد الواقدی متوفی ۲۰۷ھ۔ امام احمد بن حنبلؒ نے ان کو کذاب اور یحییٰ بن معین نے ضعیف اور نسائی نے ضعفاء اور کذابین کی فہرست میں ان کو شمار کیا ہے کذب علی الرسول میں معروف چار شخصیات میں سے ایک مدینہ منورہ میں واقدی بھی ہیں، اور ذہبی نے لکھا ہے کہ اس کے ضعیف ہونے پر اجماع ہے الخ۔

بابُ مِنْهُ آخَرُ

☆حدثنا هناد حَدَّثَنَا عبدة عن محمد بن اسحٰق عن محمد بن جعفر بن الزُّبَيْرِ عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر عن ابن عمر قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم وَهُوَ يُسْأَلُ عَنِ الْمَاءِ يَكُونُ فِي الْفَلَاةِ مِنَ الْاَرْضِ وَمَا يَنُوبُهُ مِنَ السِّبَاعِ وَالدَّوَابِّ؟ قال: فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى الله عليه وسلم اِذَا كَانَ الْمَاء قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ.

قال محمد بن اسحٰق اَلْقُلَّةُ هِيَ الْجِرَار وَالْقُلَّةُ الَّتِي يُسْتَقٰى فِيهَا.

قال ابو عيسى: وهو قول الشافِعِيِّ واحمد واسحٰق، قالوا. اِذَا كان الماء، قُلَّتَيْنِ لم يُنَجِّسْهُ شيء مالم يَتَغَيَّرْ رِيحُهُ او طَعْمُهُ، وقالوا يكون نَحْوًا من خمسِ قِرَبٍ.

اسی بحث کے متعلق ایک اور باب

ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کو کہتے ہوئے سنا اس حال میں کہ آپ سے پانی کے متعلق سوال کیا جا رہا تھا کہ پانی زمین کے بیابان حصے میں پایا جاتا ہے اور اس پانی کو درندے اور جانور پے در پے پیتے ہیں۔ (اس پانی کا کیا حکم ہے) آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ پانی جب دو قلے ہو جائے تو وہ گندگی کو نہیں اٹھاتا۔

محمد بن اسحٰق نے فرمایا قلہ مٹکوں کو کہتے ہیں اور قلہ اس برتن کو کہا جاتا ہے جس سے سیرابی حاصل کی جائے

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا اور یہی امام احمدؒ، شافعیؒ اور اسحٰقؒ کا مذہب ہے وہ کہتے ہیں کہ جب پانی دو قلے ہو جائے تو وہ جب تک ناپاک نہ ہوگا جب تک کہ اس کی بو یا مزہ تبدیل نہ ہو۔ اور دو قلے تقریباً پانچ مشکیزوں کے بقدر ہوتے ہیں (یہ حدیث شافعیہ کا مستدل ہے)

«تشریح»

حدیثِ قلتین کا جواب:

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کے مستدل حدیث قلتین [1] کا جواب تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے

---

(۱) حدیث قلتین کا قابلِ استدلال ہونا پندرہ امور پر موقوف ہے:

ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ اپنی تہذیب میں لکھتے ہیں: حدیث قلتین سے استدلال موقوف ہے چند اشیاء کے ثابت ہونے پر: ۱۔ اس کی سند کا صحیح ہونا ثابت ہو جائے۔ ۲۔ اس کی سند کا موصول ہونا ثابت ہو جائے اور یہ ثابت ہو جائے کہ یہاں ارسال نقصان دہ نہیں۔ ۳۔ اس کا مرفوع ہونا ثابت ہو جائے اور موقوف روایات کا غیر معلول ہونا ثابت ہو جائے۔ ۴۔ جو اضطراب اس کی سند میں واقع ہے اس کا غیر مضر ہونا ثابت ہو جائے۔ ۵۔ قلتین سے مراد ہجر مقام ہی کے مٹکے کے مساوی مٹکے ہیں (یہ ثابت ہو جائے) ۶۔ ہجر مقام کے مٹکے سارے کے سارے برابر برابر ہوتے تھے (یہ ثابت ہو جائے) ۷۔ ایک قلہ دو حجازی مشکیزے کے برابر ہو اور حجازی مشکیزے برابر برابر ہوتے تھے (یہ ثابت ہو جائے) ۸۔ مفہوم مخالف سے استدلال کیا جا سکتا ہو (یہ ثابت ہو جائے) (یعنی پانی دو قلے ہو تو ناپاک نہیں ہوتا اور اگر دو قلوں سے کم ہو تو ناپاک ہو جاتا ہے یہ مفہوم مخالف سے استدلال ہے) ۹۔ (یہ ثابت ہو جائے کہ) حدیثِ قلتین مطلقاً تمام احادیث پر مقدم ہے۔ ۱۰۔ یہ حدیث قیاس جلی پر بھی مقدم ہے (یہ ثابت ہو جائے) ۱۱۔ مسکوت کی تمام صورتوں میں (جب پانی دو قلے سے کم ہو چاہے جاری ہو یا راکد ہر صورت میں) مفہوم عام ہے (مابقیہ اگلے صفحے پر)

مذہب کے مخالف نہیں کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ پانی جب دو مٹکے سے کم ہو لیکن رائے مبتلی بہ میں اس پانی میں نجاست کے گرنے سے پانی ناپاک نہ ہوتا ہو تو اس پر نجاست کا حکم نہیں لگایا جاتا تو جب پانی دو مٹکے ہو تو بطریق اولیٰ پانی ناپاک نہ ہوگا (جبکہ رائے مبتلی بہ میں ناپاک نہ ہو)

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عملی تجربہ:

ہمارے استاذ العلام نے ان روایات کے درس کے وقت تجربہ کر کے دکھایا (پس کنواں کھدوایا) اس میں دو مٹکہ پانی ایک بڑا تالاب بن گیا کہ اس کے کنارے کو حرکت دینے سے دوسرے کنارہ میں حرکت نہیں ہوتی تھی اور یہ کنواں تقریباً چھ بالشت تھا، وللہ الحمد۔

اس طرح ائمہ میں آپس میں اختلاف ختم ہو جائے گا اور ہمارا مذہب بالکل امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب کیطرح ہو جائے گا[1] اور مآل کار بات وہی ہوگی جو ہم نے پہلے ذکر کی کہ ہمارے یہاں اعتبار رائے مبتلی بہ کا ہوتا ہے اور یہ اس وجہ سے کہ ہمارے علماء احناف نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب میں جب غور فرمایا (وہ مذہب جس کا ابھی ذکر ہوا) تو انہوں نے عوام الناس کی آراء کو بہت مختلف پایا بہت سے لوگ سمندر میں ناپاک ہاتھ ڈالنے سے سمندر کے پانی کو ناپاک گمان کرتے ہیں اور بہت سے لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ اگر ایک پیالہ میں پیشاب کا قطرہ گر جائے پھر بھی اس پیالہ کا پانی پاک ہے تو (اس افراط وتفریط میں) انہوں نے یہ فیصلہ کیا کہ ماء قلیل اور کثیر کے درمیان ایسی حد فاصل مقرر کی جائے جس کے ذریعہ مسئلہ بالکل واضح ہو جائے۔

ماء کثیر کی تعیین میں حنفیہ کے متعدد اقوال:

ا۔ پس بعض علمائے احناف نے یہ فرمایا کہ ماء کثیر وہ پانی ہے جو دہ دردہ ہو اور اس کی اصل یہ بیان کرتے ہیں کہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے ماء کثیر کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا ''میری اس مسجد کے بقدر'' پس جب وہ مسجد سے تشریف لے گئے تو آپ کے تلامذہ (اس سے مراد ابوسلیمان جوزجانی ہیں۔ از مترجم) نے اس کی پیمائش کی تو وہ اندر سے ۸×۸...... اور باہر سے ۱۰×۱۰...... تھی تو انہوں نے احتیاطاً زیادہ والے قول کو لیا (لیکن اس سے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک متعین حد مراد نہیں بلکہ تقریب الی الاذہان (سمجھ میں آسانی) کے لئے اس کو ذکر فرمایا۔ از مترجم) چنانچہ اگر اس مقدار سے کم کے متعلق اگر سوال کیا جاتا تو امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ اس کو بھی ماء کثیر فرما دیتے۔

(گذشتہ صفحے کا مابقیہ) (یعنی ہر صورت میں پانی ناپاک ہوگا یہ ثابت ہو جائے) ۱۲۔ عدد کا ذکر (خاص دو مٹکے کا ذکر) ایک تحدید اور مقرر وزن کے بیان کے لئے ہے (جس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی) (یہ ثابت ہو جائے) ۱۳۔ مخالفین کے احتمال (کہ دو مٹکوں سے ایک اندازہ مراد ہے۔ از مترجم) کا کیا جواب ہوگا (حدیث قلتین کی معارض روایات کا کیا جواب ہوگا) اور اگر آپ دو مٹکوں کی مقدار پانچ سو رطل متعین کرتے ہیں تو ۱۴۔ مقام تو ثابت کرنا پڑے گا کہ اس پانچ سو رطل کا نصف احتیاطاً مقرر کیا جائے اور ۱۵۔ اور پھر پندرہواں مقام ثابت کرنا پڑے گا کہ جو چیز احتیاطاً ثابت ہو وہ فرض بن جاتی ہے (لہٰذا دو سو پچاس رطل کی مقدار جو احتیاطاً ثابت ہوئی یہ قلتین میں ہر ایک قلہ کی فرض مقدار ہوگی۔ از مترجم) انتہیٰ پھر آگے چل کر قلتین کی حد بندی کرنے والے لوگوں کے جوابات تفصیل سے نقل کیے ہیں اور اس پر خوب تفصیلی رد کیا ہے فارجع الیہ لو شئت

(۱) المَین لغت میں جھوٹ کو کہتے ہیں کما فی القاموس وغیرہ۔

۲۔ بعض علمائے احناف نے ماء کثیر کا اندازہ اس طرح کیا ہے کہ وہ ایسا بڑا حوض[1] جسکے ایک کنارہ کو حرکت دینے سے دوسرے کنارہ میں حرکت نہ ہو۔ پھر آپس میں علماء حنفیہ کا اختلاف ہے کہ حرکت سے کونسی حرکت مراد ہے؟

۱۔ حرکت بالید ۲۔ ایک جانب وضو کیا جائے تو اس سے دوسری طرف حرکت نہ ہو ۳۔ ایک جانب کوئی غسل کرے تو دوسری طرف حرکت نہ ہو۔ ان میں سے ہر ایک مذہب کو کسی نہ کسی امام نے اختیار کیا ہے۔

تحریک بالید سے فوراً حرکت ہونا مراد ہے نہ کہ تدریجاً:

یہ بات نہ بھولنی چاہیے کہ قابلِ اعتبار وہی حرکت ہے کہ ایک جانب حرکت سے فوراً ہی دوسری جانب حرکت پیدا ہو یعنی جو حرکت دوسری جانب ایک دم سرایت کر جائے...... وہ حرکت مراد نہیں جو موج کی شکل میں تدریجاً پہنچے بہر حال یہ آخری قول شوافع کے قول کے موافق ہے جو ماء کثیر کا اندازہ قلتین کے ساتھ کرتے ہیں ہم یہ بتلا چکے ہیں کہ ہمارے استاد العلام...... اللہ تعالی استادِ محترم کے بزرگی کے سایہ کو بڑھائے اور طلبہ علم اور مجھے انکے حزہ اور پاکیزہ عطایا سے سیراب کرے۔...... نے اس کا تجربہ کیا (۲) پس ایک کنواں کھودنے کا حکم دیا اور اس میں دو مٹکے پانی ڈالا تو وہ دو مٹکہ پانی بڑا حوض بن گیا جس کی ایک جانب کو حرکت دینے سے دوسری جانب متحرک نہ ہوئی۔

دہ دردہ والے قول پر صاحبِ بحر کا ردّ:

صاحبِ شرح وقایہ نے دہ دردہ کے قول کو ثابت کرنے کے لئے جو طویل بحث کی ہے تو ابن نجیم مصری نے اپنی ایک تصنیف میں اس کو بالکل باطل قرار دیا ہے[2]۔

حدیث قلتین کے مختلف جوابات اور ہر ہر جواب پر مفصّل رد:

نیز بعض احناف نے قلتین والی حدیث کے ایسے جوابات دیے ہیں جن کو طبائع سلیمہ قبول نہیں کرتیں مثلاً ۱۔ یہ کہ اس کی سند ضعیف ہے[3]۔ ۲۔ نیز اس میں اضطراب ہے بایں طور کہ بعض روایتوں میں قلتین اور بعض میں ثلاث قلة اور بعض میں اربع قلة حتیٰ کہ کہا گیا ہے کہ روایات میں اربعین قلة تک بھی آیا ہے نیز جواب نمبر ۳ یہ کہ قلة کی مقدار نا معلوم ہے کیونکہ قلے مختلف اوزان کے

---

(۱) یہ قول امام محمد رحمہ اللہ تعالی نے اپنی موطأ میں ذکر کیا ہے اور اس کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی کی طرف منسوب فرمایا۔ سعایہ میں فتح القدیر سے نقل کیا ہے کہ: ظاہر الروایۃ کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ رائے مبتلی بہ کے ظن غالب کا اعتبار ہے اور انسے دوسری روایت جیسا کہ ہدایہ میں ہے کہ اعتبار تحریک بالید یا وضو کے ساتھ حرکت دینے کا یا غسل کے ساتھ حرکت کا ہے لیکن پہلی روایت اصح ہے اسی کو ایک جماعت (جن میں امام کرخی صاحب الغایہ صاحب الینابیع داخل ہیں) نے اصح فرمایا ہے۔ انتہی

علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں دوسری روایت (تحریک بالتوضی والی۔ از مترجم) اصح ہے کیونکہ یہ افراط وتفریط کے وسط میں واقع ہے کما فی المحیط والحاوی القدسی وتمامہ فی الحلیۃ۔ انتہی

(۲) قلت: ظاہر یہ ہے کہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالی کی مراد اس سے البحر الرائق ہے کیونکہ ابن نجیم نے اس میں تفصیلی کلام کیا ہے اور شرح وقایہ کا تعاقب بھی کیا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے علامہ ابن نجیم کی کوئی دوسری تصنیف مراد ہے۔

(۳) اس جواب کیطرف مشائخ حنفیہ وغیرہ کی ایک جماعت کا میلان ہے۔ (مابقیہ اگلے صفحے پر)

تھے لہٰذا کسی ایک متعین معنی پر عمل کرنا اس وقت تک مشکل ہے جب تک کوئی ایک معنی متعین نہ ہو جائے کیونکہ لفظ قلۃ مجمل کی تعریف میں داخل ہے اور مجمل کی جب تک تفسیر نہ کی جائے اس پر عمل نا ممکن ہے۔ لیکن اے مخاطب! تم بخوبی واقف ہو کہ یہ سب توجیہات تعسف (تکلف) سے خالی نہیں، کیونکہ پہلی توجیہ میں ایک بدیہی شے کا انکار ہے کیونکہ قلتین والی روایات کی صحت(۱) نا قابلِ انکار ہے اور وہ روایات جو سنن کی کتابوں میں ہیں وہ اس کی صحت پر سچی گواہ ہیں۔ (توجیہ نمبر۲) رہی اضطراب والی بات تو وہ اضطراب متعدد روایتوں کو متعدد واقعات پر حمل کرنے سے ختم ہو جاتا ہے(۲) نیز متعدد روایات (قلتین، ثلاث، اربع، اربعین قلال) محمول ہیں مختلف سوالات پر (آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف سوالات کئے گئے تھے) تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر سائل کو اس کے سوال کے مطابق جواب مرحمت فرمایا فلا اضطراب ولا اختلاف۔ (رہی تیسری توجیہ) تو اسانید اسکے بارے میں کافی شافی ہیں اور خصم کو (روایات کے) مجمل ہونے کا الزام دینا زبردستی کا فیصلہ ہے (تحکم ہے) پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قلۃ کی مقدار اہل عرب کے یہاں ایک متعین معلوم مقدار ہے لہٰذا اس کی جہالت نقصان دہ نہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض روایات میں ایک ایسا لفظ زائد ہے جو اسکی مراد کی تفسیر اور مجمل کا بیان ہے وہ لفظ ہے "من قلال ہجر"(۳) ....

(مابقیہ گذشتہ صفحہ)

حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جمہور کے جوابات کی بھرپور تائید:

پس بنایہ میں ہے کہ حدیثِ قلتین کو ابن عبدالبر اور ابوبکر ابن العربی نے ضعیف قرار دیا اور امام ابوبکر التمہید میں لکھتے ہیں: قلتین والا مذہب عقل کی جہت سے ضعیف مذہب ہے اور نہ ہی نقلاً ثابت ہے کیونکہ حدیثِ قلتین کی سند پر اہل علم کی ایک جماعت نے کلام کیا ہے۔ فتح القدیر میں ہے: اس کو ضعیف قرار دینے والوں میں مالکیہ کے علماء میں ابن عبدالبر اور قاضی اسماعیل بن اسحاق اور ابن العربی شامل ہیں۔ بدائع میں علی بن مدینی سے نقل کیا ہے کہ حدیث قلتین ثابت نہیں لہٰذا اس سے اعراض لازم ہے اور بحر الرائق میں ہے کہ حافظ ابوالعباس ابن تیمیہ نے اسکی تضعیف میں مبالغہ کیا ہے کذا فی السعایہ۔

قلت: یہ بات گزر چکی ہے کہ اس حدیث سے استدلال موقوف ہے پندرہ مقامات کے ثبوت پر اور وہ ثابت نہیں ہوسکتے اور ابن العربی فرماتے ہیں: حدیث قلتین کا مدار ایسے راوی پر ہے، جس پر طعن کیا گیا ہے یا روایت مضطرب ہے یا موقوف ہے۔ اس کے ضعیف ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسے ولید راوی سے نقل کیا ہے جو کہ اباضی (شیعوں کے فرقہ کی طرف منسوب) تھا۔

(۱) قلت: حدیث قلتین کی تضعیف کرنے والی محدثین کی ایک جماعت نے اس کی صحت کا انکار کیا ہے۔ قال ابن قیم: جن حفاظ حدیث نے اسکی تصحیح کی ہے ان کی تصحیح معارض ہے اس کو ضعیف قرار دینے والے حفاظ کی تضعیف کے جن میں (تضعیف کرنے والوں میں) ابن عبدالبر وغیرہ داخل ہیں۔ اس ہی کی وجہ سے ارباب کتب صحاح نے اس حدیث سے بالکلیہ اعراض کیا ہے (یعنی صحیحین اور جن ائمہ نے صحت کا التزام کیا ہے انہوں نے اس روایت کو نہ صراحتاً نہ اشارۃً، نہ کُلًّا نہ بعضًا ذکر کیا، ہاں سنن میں یہ روایت ملتی ہے جن میں صحیح سقیم سب ہی طرح کی روایات ہیں۔ از مترجم)

(۲) حدیثِ قلتین صرف ایک صحابی سے مروی ہے:

لیکن یہ بات مشکل ہے کیونکہ روایت اور اس کا راوی ایک ہی ہے۔ ابن قیم فرماتے ہیں: یہ بات بدیہی ہے کہ اس حدیث کو ابن عمر رضی اللہ عنہما کے علاوہ کوئی صحابی نقل نہیں کرتے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے عبداللہ اور عبیداللہ کے علاوہ کوئی ناقل نہیں۔ نافع، سالم، ایوب اور سعید بن جبیر یہ سب کہاں تھے؟ اہل مدینہ اور انکے علماء پر یہ سنت کیسے مخفی رہی حالانکہ یہ حدیث مدنی ہے (ابن عمر رضی اللہ عنہما مدینہ منورہ کے باسی اور اس کے نقل کرنے والے ہیں۔ از مترجم) انتہی

قلت: اگر تعدد روایات کو تسلیم کر بھی لیا جائے تو حدیث میں سند اور متن دونوں طرح اضطراب ہے۔ (اگر متن کے اضطراب کو مندفع سمجھیں تو) سند کے اضطراب کا کیا جواب ہوگا۔

(۳) قلال ہجر کی تعیین صحیح نہیں: ابن القیم فرماتے ہیں: قلتین کی مقدار کا قلال ہجر کیساتھ تخمینہ لگانے سے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح سند کے ساتھ کوئی روایت منقول نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو سند ذکر کی ہے وہ منقطع ہے۔ اور "قلال ہجر" یہ نہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے اور نہ ہی کسی راوی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کو منسوب کیا ہے بلکہ حدیث میں تصریح ہے کہ قلال ہجر کے ساتھ یہ تفسیر یحییٰ بن عقیل کا کلام ہے لہٰذا ایسا حکم جس کی طرف تمام امت محتاج ہے اس کا بیان ایسے لفظ کے ساتھ جو کہ شاذ اور منقطع ہے کیسے ممکن ہے؟ اور نہ ہی یہ لفظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے (جو بیان بن سکے) انتہی

لہٰذا صحیح[1] جواب وہی ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا کہ یہ نجاست وطہارت کا معاملہ رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑ دیا جائے گا لہٰذا پانی پر نجاست کا حکم نہیں لگے گا جبکہ پانی کی مقدار اس قدر ہو کہ مبتلیٰ بہ کے گمان کے مطابق اس پانی میں نجاست گرنے سے مبتلیٰ بہ اس کو ناپاک نہیں سمجھتا۔

محمد بن اسحاق کا قول: القلة هي الجرار، والقلة التي يستقىٰ فيها کا معنی

یہ ہے کہ مٹکا چھوٹا بھی ہوتا ہے[2] اور مٹکا اتنا بڑا بھی ہوتا ہے جس کو زمین اپنی پیٹھ پر اٹھائی ہوئی ہے اور انسان اس کے بوجھل ہونے کے سبب ان مٹکوں کو نہیں اٹھا سکتا اور بعض مٹکے چھوٹے ہوتے ہیں (جیسے پانی پینے کے برتن) اسے انسان اٹھا سکتا ہے۔ (از مترجم: جرار، جرۃ بفتح الجیم کی جمع ہے بمعنیٰ مٹکا۔ قاموس میں قلہ کا ترجمہ بڑے مٹکے کے ساتھ کیا ہے چاہے کوئی سا مٹکا ہو یا ٹھیکری کا بنا ہوا اسی طرح چھوٹے برتن (گلاس، پیالی) کو بھی قلہ کہتے ہیں (ص ۷۰۸ تحفۃ الاحوذی) تو مصنف کے قول: القلة هي الجرار میں قلہ کا پہلا معنیٰ مراد ہے کہ قلہ سے بڑے مشکیزے مراد لیے جاتے ہیں اور القلة التي يستسقىٰ فيها سے مراد یہ ہوا کہ قلہ کا اطلاق گلاس، پیالی وغیرہ پر بھی ہوتا ہے جس میں انسان پانی پیتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب كراهيةِ البولِ فی الماءِ الراكدِ

☆حدثنا محمد بن غَيْلَانَ حَدَّثَنَا عبد الرزاق عن معمر عن همام بن منبه عن ابی هريرة عن النبی صلی الله عليه وسلم قال: لَا يَبُوْلَنَّ اَحَدُكُمْ فِی الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وفی الباب عن جابر.

باب ہے ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کی ممانعت کا بیان

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی آدمی ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرے پھر اس سے وضو کرے۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے

وفی الباب: باب میں جابرؓ سے روایت ہے

﴿تشریح﴾

ائمہ اربعہ کے مستدلات کا ذکر:

---

(۱) یعنی بہترین اور کامل جواب یہی ہے ورنہ آپ جان چکے ہیں کہ حدیث کے بہت سے جوابات ہیں اور بعض کے جواب میں تو مخالفین لاجواب ہوگئے، حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ ان جوابات سے خوش نہیں کیونکہ انہوں نے جس جواب کو اختیار کیا ہے وہ ان کی نفیس طبیعت کے شایان شان ہے۔

(۲) قال المجد: القلة ضمہ کے ساتھ سر کا اوپری حصہ، کوہان کی بلندی اور پہاڑ کی چوٹی اور ہر شے کے بلند حصہ کو کہتے ہیں۔ نیز بڑے مٹکے...... مطلقاً مٹکے...... یا ٹھیکری سے بنے ہوئے مٹکے کو اور چھوٹے برتن (پیالہ) کو بھی قلۃ کہتے ہیں۔

اس باب سے مقصود[1] مذہب حنفیہ کا اثبات ہے جیسا کہ گذشتہ احادیث میں سے پہلی حدیث (الماء طھور) مالکیہ کے مذہب کے اثبات کے لئے تھی نیز اس حدیث اول میں اشارہ تھا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے مسلک کی طرف جس کو ہم نقل کر چکے ہیں اس طرح کہ اس روایت میں مطلقا (الماء طھور) کا حکم ہے۔ تغیر اوصاف کی کوئی قید نہیں لہٰذا پانی پانی ہی کہلائے گا۔ جب تک کہ اس کا پانی ہونا (رقت سیلان) ختم نہ ہو۔ اگر چہ اس پر وصف (رنگ، بُو اور مزہ) کے اعتبار سے نجاست غالب ہو جائے (یہی مذہب عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ہے کہ اعتبار ذاتِ ماء کا ہے نہ کہ وصفِ ماء کا۔ از مترجم) اور درمیان والی روایت امام شافعیؒ کے مختار مذہب کے اثبات کیلئے لائی گئی۔ اس روایت باب سے احناف کا مذہب اس طرح ثابت ہو رہا ہے کہ

لا یبولن میں نہی مطلق ہے، پانی قلتین سے کم ہو یا زیادہ (بہر حال پیشاب منع ہے کہ پیشاب کرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا) حدیث میں پانی کا وصف الراکد بیان ہوا ہے، اور ٹھہرے ہوئے ہونے کا وصف اس پانی پر صادق نہیں آتا جو پانی جاری کے حکم میں ہو کیونکہ پانی کے جاری ہونے کے بعد اس میں ٹھہرے ہوئے ہونے کی صفت نہیں رہے گی۔

حدیث باب غسل اور وضو کے ذکر سے حنفی مذہب کی مزید تائید

کیونکہ الماء الراکد اور الماء الجاری میں بالکل منافات ہے۔

(حدیث کا اگلا ٹکڑا) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: ثم یتوضا منہ اور بعض روایات میں ثم یغتسل منہ، اس سے وضاحت ہو جاتی ہے کہ پانی سے مراد یہاں قلتین بلکہ قلال سے زائد پانی ہے کیونکہ قلتین کے بقدر پانی سے غسل یا وضو کرنا مزید پانی

---

(۱) حدیث باب سے حنفیہ کا استدلال اور دیگر ائمہ کے یہاں اسکی تشریح

ابن دقیق العید فرماتے ہیں: یہ حدیث منجملہ ان روایات کے ہے جن سے حنفیہ نے استدلال کیا ہے کہ ٹھہرا ہوا پانی ناپاک ہو جاتا ہے اگر چہ وہ قلتین سے زیادہ ہو۔ کیونکہ (الماء الراکد) یہ صیغہ عام ہے (کہ قلتین پانی ہو یا اس سے زیادہ۔ از مترجم) شوافع اس عام لفظ کو قلتین کے ساتھ خاص کرتے ہیں گویا اس نہی والی حدیثِ باب کو مادون القلتین پر محمول کرتے ہیں۔ اور امام احمد ایک دوسرا طریقہ اختیار کرتے ہیں کہ آدمی کے پیشاب اور اس کے ہم معنی سیال گندگی اور دوسری نجاسات میں فرق کرتے ہیں، لہٰذا آدمی کا پیشاب اور اس کے مثل نجاستوں سے پانی ناپاک ہو جائے گا اگر چہ وہ پانی قلتین سے زیادہ ہو، اسکے علاوہ نجاستوں میں قلتین کا اعتبار ہوگا۔ لہٰذا باب کی حدیث (لا یبولن فی الماء الراکد) کو اس کے ظاہر سے نکالنا ضروری ہے، بایں طور کہ اس میں تخصیص کی جائے یا اس کو مقید کیا جائے، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ بڑے سمندر جیسے پانی میں نجاست اثر انداز نہیں ہوتی اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ پانی (کے رنگ، مزہ، بو) کو جب نجاست بدل دے تو اس کو استعمال کرنا منع ہے، لہٰذا امام مالک نے نہی والی روایت (لا یبولن احدکم) کو کراہت پر محمول کیا ہے (کیونکہ مالکی مذہب میں پیشاب وغیرہ کرنے سے جب تک رنگ، بو، مزہ نہ بدلے پانی پاک رہتا ہے، لہٰذا حدیثِ باب میں ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت پانی کے ناپاک ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ ایسے پانی کو استعمال کرنا مکروہ ہے۔ از مترجم) کیونکہ ان کے مذہب میں پانی اوصاف کے تغیر سے ناپاک ہوتا ہے اور حنفیہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ حدیث باب کے عموم سے بڑے سمندر جیسا کثیر پانی مستثنیٰ ہے، لہٰذا قلتین سے زائد پانی بھی (نہی کے) عموم کے تحت داخل ہے، شوافع کہتے ہیں کہ ماء کثیر سمندر جیسا پانی اجماع امت کی وجہ سے خارج ہوگا۔ اور قلتین اور اس سے زائد پانی دوسری حدیث قلتین کی وجہ سے حدیث باب کے عموم سے خارج ہوگا، لہٰذا حدیثِ باب میں قلتین سے کم پانی کا حکم باقی رہ گیا کہ وہ ناپاک ہو جاتا ہے پیشاب سے اور حنابلہ کے متبعین کہتے ہیں کہ جو استثناءات شوافع نے ذکر کئے ہیں وہ ہمارے نزدیک بھی حدیث کے عموم سے خارج ہیں، ہاں قلتین سے زائد پانی میں حدیث قلتین کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ہر قسم کی نجاستوں کے باوجود پانی پاک رہے گا، البتہ ہم نے انسان کے پیشاب کو اس عموم سے مستثنیٰ قرار دیا۔ (انسان کے پیشاب سے قلتین اور اس سے زیادہ پانی ناپاک ہو جائے گا، عند الحنابلہ۔ از مترجم)

لیئے بغیر بالکل بعید ہے۔ نہی میں اصل حرمت کو بیان کرنا ہوتا ہے۔ (لہٰذا ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ تحریمی ہوگا۔از مترجم) جیسا کہ امر اصالتاً وجوب کے لئے ہوتا ہے اور یہاں نہی تحریمی اس لئے بھی ہے کہ اس نہی کی تاکید نون ثقیلہ سے کی گئی ہے۔ پھر (ثم یغتسل کہہ کر) غسل جنابت کو ذکر کر کے حدیث میں حکم کو عام قرار دیا کہ اس پانی سے حدث (نجاست حکمی) اور خبث (نجاستِ حقیقی) دونوں کا ازالہ منع ہے (لا یبولن سے نجاستِ حقیقی کی ممانعت اور ثم یغتسل سے نجاست حکمی کی ممانعت ہوئی۔از مترجم) اس سب سے معلوم ہوا کہ ایسے پانی میں جو نہ جاری ہو اور نہ ہی جاری کے حکم میں ہو پیشاب کرنا حرام ہے، جیسا کہ اس میں غسل حرام ہے، اگرچہ وہ قلتین سے زائد پانی ہو اور اس میں پیشاب سے پانی ناپاک ہو جائے گا، اگرچہ اوصافِ ثلاثہ میں سے کوئی وصف متغیر نہ ہو کیونکہ پانی کی اتنی مقدار جس سے عادۃً وضو یا غسل کیا جاتا ہے یا اس پانی سے صرف غسل کیا جاتا ہے۔ اتنے پانی کا آدمی کے پیشاب سے متغیر ہونا مشکل ہے، یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کی ظاہر الروایہ ہے، کیونکہ پیشاب کرنے کے تھوڑے وقت کے بعد ہی مبتلیٰ بہ اس کو ناپاک سمجھے گا، اگرچہ پانی زیادہ ہو، اور اگر پانی تھوڑا ہو کہ بڑے حوض کی مقدار کو نہ پہنچا ہو تو اس کا ناپاک ہونا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بالکل بدیہی ہے۔

جمہور کی طرف سے حدیث باب کی تاویل اور اس کا جواب

امام مالک اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ا۔ یہ حدیث کراہت تنزیہی پر محمول ہے ۲۔ یا اس صورت پر محمول ہے جبکہ پانی قلتین سے کم ہو ۳۔ یا اس وقت یہ نہی ہے جبکہ اوصافِ ثلاثہ میں سے کوئی ایک وصف بدل جائے اور ان توجیہات کی خامیاں خوب واضح ہیں۔ پہلی توجیہ میں اصل اور حقیقی معنی سے عدول ہے کیونکہ نہی کا حقیقی معنی حرمت کا ہے جب تک کہ اس کے خلاف قرینہ موجود نہ ہو اور دوسری توجیہ میں ظاہر حدیث (جو عموم کا تقاضہ کرتا ہے) سے انحراف کیا گیا ہے حالانکہ حدیث کے ظاہر پر اعتماد کرنا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب فی ماء البحر انه طهورٌ

☆حدثنا قتیبة عن مالک ح و حَدَّثَنَا الانصاری اسحق بن موسی حَدَّثَنَا معن حَدَّثَنَا مالک عن صَفْوَانَ بن سُلَيْمٍ عن سَعيدِ بْنِ سَلَمَةَ مِنْ آلِ ابْنِ الْاَزْرَقِ ان الْمُغِيرَةَبْنَ اَبِی بُرْدَةَ. وَهُوَ مِنْ بَنِیْ عَبْدِ الدَّ ارِ. اخبره انه سمع ابا هريرة يقول سَاَلَ رَجُلٌ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ فقال: يارسول الله، انا نركبُ البحرَ ونحملُ معنا القليلَ من الماءِ فان توضانا به عطِشنا، افنتوضّاءُ من ماءِ البحرِ؟فقال رسولُ اللّٰهِ ﷺ: هُوَالطَّهُوْرُمَاءُ هُ الحِلُّ مَيْتَتُهُ

قال: وفی الباب عن جابر، والفراسی، قال ابو عيسی: هذا حديث حسن صحيح. وهو قول اكثر الفقهاء من اصحابِ النبی صلی الله عليه وسلم ، منهم: ابوبكر، وعمر، وابن عباس: لَمْ

يَرَوُا بَأْساً بِمَاءِ الْبَحرِ. وقد كَرِهَ بعضُ اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الوضوء بماء البحر، منهم: ابْنُ عُمَرَ، وعبدُ اللّٰه بنُ عمرو، وقال عبد اللّٰهِ بنُ عَمْرٍو: هُوَ نَارٌ.

باب ہے اس بیان میں کہ سمندر کا پانی خوب پاک ہے

مغیرہ بن ابی بردہ (وہ) بنی عبدالدار سے تعلق رکھتے ہیں، نے بتایا کہ انہوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو فرماتے ہوئے سنا کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے سوال کیا یا رسول اللہ! ہم سمندری سفر کرتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا سا پانی زادِ راہ کے طور پر لے جاتے ہیں۔ اگر اس (تھوڑے سے) پانی سے ہم وضو کرلیں تو پیاسے ہو جائیں گے۔ کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا سمندر کا پانی خوب پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے

وفی الباب: باب میں جابرؓ اور فراسیؓ سے روایات ہیں

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ نے کہا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ کے صحابہ میں سے اکثر فقہاء جن میں ابوبکرؓ، عمرؓ اور ابن عباسؓ ہیں، انہوں نے اسی کو اختیار کیا ہے کہ سمندر کے پانی سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں اور حضور ﷺ کے بعض صحابہ نے سمندر کے پانی سے وضو کرنے کو مکروہ جانا ہے۔ جس میں عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن عمروؓ ہیں۔ اور عبداللہ بن عمروؓ نے فرمایا وہ (سمندر کا پانی) آگ (یعنی آگ کی طرح مضر) ہے۔

﴿تشریح﴾

ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سمندر کے پانی کے متعلق[1] فرمایا تھا کہ یہ آگ ہے کیونکہ اس پانی سے آگ کے لوازمات خارش خشکی وغیرہ پیدا ہوتی ہے تو اس سے بعض صحابہ نے یہ سمجھ لیا کہ

اس سمندر کے پانی سے غسل اور وضو نا جائز ہے، اس لئے صحابہ نے سمندر کے پانی کے متعلق آپ ﷺ سے پوچھا تو آپ ﷺ نے حدیث باب سے اس وہم کو دور فرمایا کہ اس سمندر کو آگ کہنے سے اس کے مطہر ہونے کی نفی نہیں ہے سمندری حیوانات کے متعلق تفصیلی بحث[2] اس کے مقام پر آئے گی، ہاں حدیث باب میں میتة سے حنفیہ نے صرف مچھلی مراد لی ہے اور شوافع نے عام میتہ مراد لیا ہے۔

---

(۱) ابوداود نے عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مرفوعا حدیث نقل کی ہے کہ سمندر کا سفر سوائے حاجی یا عمرہ کرنے والے یا مجاہد فی سبیل اللہ کے علاوہ کوئی نہ کرے کیونکہ سمندر کے نیچے آگ ہے اور اس آگ کے نیچے سمندر ہے، اور ابن عبدالبر نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے نقل کیا کہ وہ فرماتے تھے سمندر کے پانی سے وضو نہ کرو کیونکہ وہ (جہنم کا) حصہ ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ نے کتاب الزہد میں سعید بن ابی الحسن سے نقل کیا ہے کہ سمندر جہنم کا ایک حصہ ہے۔ اس باب میں اور کئی آثار بھی موجود ہیں اور یہ آثار غیر مدرک بالقیاس ہیں لہذا حکماً مرفوع ہوں گے۔

(۲) اس حدیث میں کئی ابحاث لطیفہ ہیں جو اوجز المسالک میں مفصلاً موجود ہیں، میں حضرت گنگوہی کے اتباع میں ان مباحث کو اختصار کی غرض سے چھوڑ رہا ہوں۔ ابن العربی فرماتے ہیں: یہاں آٹھ مسائل ہیں پھر اس کو مفصل لکھا ہے، فارجع الیھما لو شئت التفصیل والتوضیح۔

بابُ التَّشدیدِ فی البولِ

☆حدثنا هناد وقتیبة وابو کُرَیب، قالوا: حَدَّثَنَا وَکیعٌ عن الْاَعْمَشِ قال: سمعتُ مُجَاهِداً یُحَدِّثُ عن طَاوُسٍ عن ابنِ عَبَّاسٍ: اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ مَرَّ عَلٰی قَبْرَیْنِ، فَقَالَ: اِنَّهُمَا یُعَذَّبَانِ، وَمَا یُعَذَّبَانِ فِی کَبِیرٍ: اَمَّا هٰذَا فَکَانَ لَایَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهٖ وَ اَمَّا هٰذَا فَکَانَ یَمْشِیْ بِالنَّمِیمَةِ.

قَالَ ابو عیسی: وَفی الباب عن ابی هُریرةَ ، وابی موسی، وعبد الرحمن بن حَسَنَةَ، وزید بن ثابت وَاَبِی بَکْرَةَ. قَالَ ابو عیسی: هذا حدیث حسن صحیح.

وَرَوَی منصورٌ هذا الحدیث عن مُجَاهِدٍ عن ابن عباس، ولم یَذْکُرْ فِیهِ عن طَاوُسٍ ورواية الاعمش اصحُّ.

قَالَ: سمعتُ ابا بکر محمد بن اَبَانَ البَلْخِی مُسْتَمْلِی وَکِیعٍ یقول: سمعتُ وکِیعاً یقول: الاعمشُ اَحْفَظُ لِاِسْنَادِ ابراهیمَ مِنْ مَنْصُورٍ.

باب ہے پیشاب میں احتیاط نہ کرنے کی صورت میں وعیدوں کا بیان

اعمشؒ کہتے ہیں کہ میں نے مجاہد سے سنا۔ مجاہد طاؤس سے نقل کر رہے ہیں اور طاؤس ابن عباسؓ سے نقل کر رہے ہیں کہ حضور ﷺ دو قبروں کے پاس سے گذرے اور فرمایا ان دونوں قبروں کو عذاب ہو رہا ہے اور ان دونوں قبروں کو کسی بڑے گناہ کی وجہ سے عذاب نہیں ہو رہا یہ شخص اپنے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتا تھا اور یہ (دوسرا) شخص چغل خوری کرتا تھا۔

وفی الباب: باب میں زید بن ثابت، ابو بکرہؓ، ابو ہریرہؓ، ابو موسیٰؓ اور عبد الرحمٰن بن حسنہؓ سے روایات ہیں

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ منصور نے اس حدیث کو عن مجاہد عن ابن عباس نقل کیا اور اس میں عن طاؤس کا ذکر نہیں (یعنی منصور نے مجاہد سے بلا واسطہ طاؤس کے نقل کیا ہے) اور اعمش کی روایت اصح ہے میں نے ابو بکر محمد بن ابان سے سنا وہ فرماتے ہیں میں نے وکیع کو کہتے ہوئے سنا کہ اعمش ابراہیم نخعیؒ کی سندوں کو منصور کے مقابلے میں زیادہ یاد کرنے والا ہے۔

﴿تشریح﴾

یعنی مقصود پیشاب کی ناپاکی کی سختی اور اس میں وعید شدید کا بیان ہے (پیشاب اغلظ النجاسات ہے) تا کہ لوگ اس سے اچھی طرح صفائی حاصل کریں اور اس کو معمولی نہ سمجھیں ورنہ اس کے سبب عذاب میں مبتلا ہوں گے۔[1]

وما یعذبان فی کبیر کی تشریح

(۱) اس حدیث سے عذابِ قبر کا بھی اثبات ہو رہا ہے اور وہ اہل السنت والجماعت کے یہاں ثابت ہے سوائے بدعتیوں کے۔ مسئلہ کی تفصیل اس کے مقام پر ہے۔

یہ مطلب نہیں کہ نفس الامر میں اور اپنی ذات کے اعتبار سے یہ چغلخوری اور پیشاب سے نہ بچنا کوئی بڑا گناہ نہیں کیونکہ عذاب تو کبیرہ گناہ پر بھی ہوتا ہے بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان کے گمان کے مطابق یہ کوئی بڑا گناہ نہیں تھا، یا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کو عذاب کسی ایسے فعل پر نہیں ہو رہا تھا جس سے انسان کو یا خاص ان دونوں شخصوں کو بچنا اور احتراز کرنا بہت ہی مشکل تھا (بلکہ ان گناہوں سے بچنا آسان کام تھا)

قوله :استنزهوا من بوله.

مأکول اللحم جانوروں کے پیشاب میں اختلاف اور جانبین کے دلائل

یہاں حدیث میں اپنے پیشاب سے بچنے کا ذکر ہے اور بعض روایتوں میں من البول مطلقاً (پیشاب سے بچنے کا حکم) ہے لہٰذا ہر حدیث کو اس کے مقتضیٰ کے مطابق معنی پر محمول کریں گے، چنانچہ مطلق روایت کو اس کے اطلاق پر اور مقید کو اس کی تقیید پر ہی رہنے دیں گے (لہٰذا اپنے پیشاب سے احتراز بھی لازم اور بچوں اور جانوروں کے پیشاب سے بچنا بھی ضروری ہوگا، چاہے جانور ماکول اللحم ہوں یا غیر ماکول اللحم. از مترجم) اور جوائمہ (محمد و مالک رحمہما اللہ تعالیٰ) ماکول اللحم جانور کے پیشاب کی حلّت اور طہارت کے قائل ہیں انہوں نے دونوں روایتوں کا ایک ہی معنی مراد لیا ہے بایں طور کہ من البول والی روایت میں الف لام عہدی ہے، لہٰذا اس سے انسان کا اپنا پیشاب ہی مراد ہے (لہٰذا ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کی طہارت کی نفی نہیں۔ از مترجم) حنفیہ جواباً کہتے ہیں یہ تاویل صحیح نہیں کیونکہ ممکن ہے یہ دو الگ الگ واقعات ہوں (اس ایک واقعہ میں مطلقاً پیشاب سے منع کیا ہو اور دوسرے میں اپنے پیشاب سے احتراز کا حکم ہو۔ از مترجم) نیز جن راویوں نے مطلق حدیثیں ذکر کی ہیں انہوں نے قرائن سے مطلق معنی سمجھ کر ہی روایت کو مطلق ذکر کیا ہوگا۔ نیز وہ واقعہ[1] جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه" کا سبب بنا۔ اس واقعہ نے ہماری مراد کو متعین کر دیا (کہ ہر قسم کے پیشاب سے احتراز لازمی ہے) کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث ایسے شخص کے متعلق فرمائی تھی جو بکریاں چراتا تھا اور بکریوں کے پیشاب سے احتراز نہ کرتا تھا، لہٰذا امام محمد وغیرہ کس طرح اس حدیث کو انسان کے پیشاب پر محمول کر سکیں گے۔

---

(۱) اس قصہ کو بہت سے علماء نے جیسا کہ صاحب نور الانوار وغیرہ نے ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ حدیث عرنیین کے ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں شیخین کے نزدیک یہ حدیث عرنیین آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: استنزهوا من البول سے منسوخ ہے اور یہ حدیث ماکول اللحم وغیرہ سب کے پیشاب سے احتراز کا حکم دیتی ہے۔ لہٰذا خاص حدیث (یعنی عرنیین والی حدیث۔ از مترجم) اس عام حدیث (استنزهوا من البول. از مترجم) سے منسوخ ہوگئی۔ اس حدیثِ ناسخ کا قصہ اس طرح مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نیک صحابی کے دفن سے فارغ ہوئے جو عذاب قبر میں مبتلا ہو گئے تو ان کی اہلیہ کے پاس تشریف لے گئے اور ان کے کردار کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ وہ بکریاں چراتے تھے اور ان کے پیشاب سے نہ بچتے تھے تو اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "استنزهوا من البول" الحدیث لہٰذا یہ حدیث شانِ نزول کے اعتبار سے بول ما یؤکل لحمه کے متعلق احتراز کا بطور خاص حکم دیتی ہے، جیسا کہ منسوخ روایت (حدیث عرنیین) بھی بول ما یؤکل لحمه کے استعمال کی کلمۂ خاص سے اجازت دیتی ہے لیکن چونکہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے (اس لئے یہ مطلقاً عام ہے ہر قسم کے پیشاب کو) انتہی۔ اس کتاب کے محشیؒ نے لکھا ہے کہ حدیث ناسخ کو حاکم نے نقل کر کے حدیث صحیح کہا ہے اور محدثین کا اس کی صحت پر اتفاق ہے۔ کذا فی تنویر المنار. انتہی

روىٰ منصور هذاالحديث عن مجاهد عن ابن عباس ولم يذكر فيه عن طاؤوس، ورواية الأعمش اصح

روىٰ منصور هذا الحديث پر کلام

یہ بات جاننی چاہئے کہ مجاہد اور طاؤس اکثر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے حدیث نقل کرتے ہیں اور کبھی ایک دوسرے سے بھی حدیث سن کر نقل کرتے ہیں۔ یہاں پر دوسری صورت ہے کہ مجاہد نے عن طاؤس عن ابن عباس حدیث کو سنا تھا، لہٰذا منصور کی روایت صحیح نہیں کیونکہ منصور نے طاؤس کا واسطہ ذکر نہیں کیا[1] پھر مصنف نے اعمش کو بنسبت منصور کے زیادہ ثقہ ثابت کرنے کا ارادہ کیا تاکہ اعمش کی روایت پر اعتماد کیا جاسکے، پس فرمایا: الأعمش احفظ لاسناد ابراهيم من منصور کہ اعمش ابرہیم کی اسناد کو منصور سے زیادہ یاد رکھنے والے تھے، لہٰذا جب ابراہیم کی سندوں میں اعمش منصور سے زیادہ احفظ ہوئے تو ابراہیم کے علاوہ دوسرے اساتذہ کی سندوں میں بھی اعمش منصور سے احفظ ہوں گے جب تک کہ اس کے خلاف قرینہ نہ ہو یا جب تک اس مقام میں منصور کی کوئی خصوصیت سامنے نہ آئے تو اس طرح بطور قیاس کے مصنف نے اپنا مدعیٰ ثابت کیا ہے اور ظاہری اصول پر اپنے موقف کی بنیاد رکھی ہے کہ حافظ راوی حافظ ہی شمار ہوگا جہاں کہیں بھی ہو اور جو ایک مقام پر حافظ نہ ہو وہ دوسرے مقام پر بھی غیر حافظ کہلائے گا۔ اسی وجہ سے مصنف نے ابراہیم کی اسانید کے متعلق مقولہ ذکر کیا ہے، اگرچہ ابراہیم یہاں مذکور نہیں فافهم وتشكر.

بَابُ ما جاءَ فِىْ نَضْحِ[2] بولِ الغلامِ قبلَ ان يَطْعَمَ

☆حَدَّثَنَا قتيبة واحمد بن مَنِيع، قالا: حَدَّثَنَا سفيانُ بن عُيَيْنَةَ عن الزُّهرِىِّ عن عُبَيْدِ اللّٰهِ بْنِ عبد اللّٰه بن عُتْبَةَ عن أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ. قالت: دَخَلْتُ بِابْنٍ لِىْ عَلَى النَّبِىِّ ﷺ: لَمْ يَأْكُلِ

---

(۱) ترمذی کے صنیع سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ (منصور کی روایت غیر اصح ہے۔ از مترجم) کیونکہ انہوں نے اعمش کے طریق کو نقل کر کے اسکی وجہ ترجیح ذکر کی ہے لیکن امام بخاری نے دونوں طریق سے حدیث کو نقل کیا ہے۔ عینی لکھتے ہیں کہ بخاری کا دونوں سندوں سے حدیث کو نقل کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ دونوں سندیں ان کے نزدیک صحیح ہیں لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ مجاہد نے طاؤس کے واسطے سے عن ابن عباس نقل کیا ہے نیز مجاہد نے طاؤس کے واسطے کے بغیر بھی ابن عباس سے سنا ہے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مجاہد عن طاؤس والی روایت میں ابن عباس والی روایت کے مقابلے میں کچھ زیادتی پائی جاتی ہے اور ابن حبان نے دونوں روایتوں کو صحیح قرار دیا ہے۔ (اس لئے دونوں روایتیں ہی صحیح ہیں۔ ایسی روایات المزيد فى متصل الاسانيد کے قبیل سے ہوں گی۔ از مترجم) امام ترمذی رحمہ اللہ نے اعمش کی روایت کو اصح قرار دیا ہے اور کتاب العلل میں امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے پوچھا کہ کونسی سند اصح ہے تو انہوں نے اعمش کی روایت کو اصح قرار دیا۔

(۲) بول صبی کے متعلق ائمہ کے تین اقوال:

علماء کے اس مسئلہ میں تین مذاہب ہیں اور یہی تین قول شوافع کی تین روایات ہیں: ۱) اصحاب شوافع کا صحیح اور مختار مذہب یہ ہے کہ بچے کے پیشاب میں صرف چھینٹے مارنا ہی کافی ہیں، بچی کے پیشاب میں نہیں بلکہ بچی کا پیشاب تو دوسری تمام نجاستوں کی طرح دھونا ہی ضروری ہے اور امام احمد و اسحاق اور داود رحمہم اللہ کا بھی یہی مذہب ہے اور حضرت امام ابوحنیفہ کی ایک روایت بھی اسی طرح ہے اور امام مالک سے بھی ایک روایت اسی طرح منقول ہے مگر مالکیہ (بقیہ اگلے صفحے پر)

الطَّعَامَ، فَبَالَ عَلَيْهِ، فَدَعَا بِمَاءٍ فَرَشَّهُ عَلَيْهِ.

قَالَ: وفي الباب عن علي وعائشة، وزينبَ، وَلُبَابَةَ بِنْتِ الْحٰرِثِ، وهي أُمُّ الفضل بن عباس بن عبد المُطَّلِبِ، وابي السَّمْحِ وعبد الله بن عَمْرٍو، وابي لَيْلَى، وابن عباس.

قَالَ ابوْعِيسٰى: وهو قَوْلُ غير واحد من اهل العلم مِنْ اصحابِ النبي ﷺ والتَّابِعِيْنَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ، مِثْلِ احمد واسحٰق، قالوا: يُنْضَحُ بولُ الغلامِ، ويُغْسَلُ بولُ الجارِيةِ، وهذامالم يَطْعَمَا، فاذاطَعِمَا غُسِلاَ جَمِيعاً.

باب ہے وہ بچہ جس نے کھانا شروع نہ کیا ہو (جس کی غذا ماں کا دودھ ہے) اس کے پیشاب پر پانی چھڑکنے کا بیان

ام قیس بنت محصن سے روایت ہے وہ فرماتی ہیں کہ میں اپنے بچے کو۔۔۔جس نے ابھی کھانا کھانا شروع نہیں کیا تھا۔۔۔لے کر آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی۔تو اس (بچے) نے آپ ﷺ کے اوپر پیشاب کر دیا تو آپ ﷺ نے پانی منگوایا اور اس پر بہا دیا۔

وفی الباب: باب میں علیؓ، عائشہؓ، زینبؓ، لبابہ بنت الحارثؓ (اور وہ ام الفضل بن عباس بن عبد المطلب ہیں) اور ابو السمح اور عبد اللہ بن عمروؓ، ابو لیلیٰ اور ابن عباسؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے متعدد اہل علم کا قول ہے جیسے امام احمدؒ اور اسحٰقؒ۔ وہ فرماتے ہیں کہ لڑکے کے پیشاب پر چھڑکاؤ کیا جائے گا اور لڑکی کا پیشاب دھویا جائے گا اور یہ (فرق) جب ہے جبکہ وہ کھانا نہ کھاتے ہوں (صرف ماں کا دودھ ان کی غذا ہو) اور اگر کھانا کھاتے ہوں تو دونوں کے پیشاب کو دھویا جائے گا۔

(گذشتہ صفحے کا بقیہ) فرماتے ہیں کہ یہ روایت شاذ ہے۔۲) اور دوسرا مذہب یہ ہے کہ دونوں (بچہ، بچی) کے پیشاب کیلئے چھینٹے مارنا کافی ہیں (غسل کی ضرورت نہیں) یہ مذہب حضرت امام اوزاعی کا ہے اور امام مالک وشافعی سے بھی اس طرح کی ایک روایت مروی ہے۔۳) اور تیسرا مذہب یہ ہے کہ دھونے کے واجب ہونے میں دونوں (بچہ، بچی کے پیشاب) کا ایک ہی حکم ہے۔(یعنی دھونا واجب ہے) اور حضرت امام مالک اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ اور ان دونوں کے متبعین اور تمام کوفیین کا مشہور مذہب یہی ہے ابن عربی فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ (بچہ، بچی) دونوں کے پیشاب کے درمیان غسل (کے مسئلہ) میں کوئی فرق نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ یہ (پیشاب) ناپاک ہے اور پیشاب کے دھونے کے واجب ہونے کے عموم کے تحت داخل ہے اور جو الفاظ احادیث میں وارد ہوئے ہیں وہ پیشاب دھونے کے منافی نہیں یعنی اس کے غسل کے حکم کو روکتے نہیں ان الفاظ (نضح وغیرہ) سے مراد دھونا ہی ہے ہاں کپڑے کو رگڑنا ضروری نہیں کیونکہ اس کی ضرورت نہیں۔انتہیٰ اور یہ اختلاف (جو اوپر بیان ہوا کہ بچی، بچہ کے پیشاب میں غسل میں فرق ہے یا نہیں؟) جس شئے کو پیشاب لگے اس کے پاک کرنے کے بیان میں ہے۔

پیشاب بالاجماع ناپاک ہے اختلاف صرف طریقۂ تطہیر میں ہے

رہا عین پیشاب تو وہ تمام ائمہ کے نزدیک ناپاک ہے حتیٰ کہ اس کے ناپاک ہونے پر ایک جماعت نے اجماع نقل کیا ہے سوائے داود ظاہری کے (وہ اجماع کی مخالفت کرتے ہیں) اور بعض لوگوں نے جو امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کا قول نقل کیا ہے وہ غلط ہے اس قول پر امام نووی اور زرقانی اور ان کے علاوہ نے رد کیا ہے (کہ اس قول کی نسبت غلط ہے) اور گویا کہ (طہارت کا قول) کہنے والے نے امام مالک اور شافعی رحمہما اللہ کے چھینٹے مارنے کے قول سے استنباط کیا ہے (کہ جب ان دونوں کے یہاں نضح لڑکے کے پیشاب میں کافی ہے تو شاید یہ پاکی کی وجہ سے ہے) جیسا کہ اوجز المسالک میں ہے۔

﴿تشریح﴾

وہ بچہ جس نے غذا شروع نہ کی ہو اس کے پیشاب پر نضح کا بیان:

نضح سے مراد[1] چھینٹے مارنا نہیں ہے بلکہ نضح سے مراد یہاں غُسل خفیف ہے جس میں سخت نچوڑنا اور رگڑنے میں مبالغہ کی ضرورت نہ ہو۔ اور یہ غُسل خفیف اس وجہ سے ہے کہ بچہ کا پیشاب پتلا ہوتا ہے اور اس میں بچے کے گرم مزاج ہونے کی وجہ سے چپک بھی نہیں ہوتی (جبکہ بچی کا مزاج ایسا نہیں) تو بچے کے پیشاب کو کپڑے سے نکالنے میں زیادہ رگڑنے کی ضرورت نہیں۔

ہاں جب بچہ بچی غذا شروع کر دیں تو ان کے پیشاب میں کوئی فرق نہ ہوگا (دونوں کا پیشاب جس کپڑے پر لگے گا اس کپڑے کا دھونا بالاجماع ضروری ہوگا۔ از مترجم) کیونکہ غذا کا اثر ان لڑکے اور لڑکی کے طبعی اثرات حرارت و برودت وغیرہ پر غالب آجائے گا۔

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ بَوْلِ مَایُؤْکَلُ لَحْمُهٗ

☆حدثنا الحسن بن محمد الزَّعْفَرَانِیُّ حَدَّثَنَا عَفَّانُ بن مُسْلم حَدَّثَنَا حمادُبْنُ سَلَمَةَ حَدَّثَنَا حُمَیْدٌ وقتادةُ وثابتٌ عن انس: اَنَّ نَاساً مِنْ عُرَیْنَةَ قَدِمُوا الْمَدِیْنَةَ فَاجْتَوَوْهَا فَبَعَثَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِیْ اِبِلِ الصَّدَقَةِ، وَقَالَ: اِشْرَبُوا مِنْ اَلْبَانِهَا وَاَبْوَالِهَا، فَقَتَلُوا رَاعِیَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَاسْتَاقُوْا الْاِبِلَ، وَارْتَدُّوا عَنِ الْاِسْلَامِ، فَاُتِیَ بِهِمُ النَّبِیُّ ﷺ، فَقَطَعَ اَیْدِیَهُمْ وَاَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافٍ، وَسَمَرَ اَعْیُنَهُمْ، وَاَلْقَاهُمْ بِالْحَرَّةِ قَالَ اَنَسٌ: فَکُنْتُ اَرٰی اَحَدَهُمْ یَکُدُّ الْاَرْضَ بِفِیْهِ، حَتّٰی مَاتُوا. وَرُبَّمَا قال حمادٌ: یَکْدِمُ الْاَرْضَ بِفِیْهِ حَتّٰی مَاتُوا.

قال ابو عیسی: هٰذا حدیث حسن صحیح وقد رُوِیَ مِنْ غَیْرِ وَجْهٍ عن اَنَسٍ.

وهو قولُ اکثر اهل العلم: قالوا لَابَاْسَ بِبَوْلِ مَایُؤْکَلُ لَحْمُهٗ.

☆حدثنا الفَضْلُ بن سَهْلٍ الاَعْرَجُ البغدادی حَدَّثَنَا یحیی بن غَیْلَانَ قال: حَدَّثَنَا یَزِیْدُ بْنُ زُرَیْعٍ حَدَّثَنَا سلیمانُ التَّیْمِیُّ عن انس بن مالک قال: اِنَّمَا سَمَلَ النَّبِیُّ ﷺ اَعْیُنَهُمْ لِاَنَّهُمْ سَمَلُوْا اَعْیُنَ الرُّعَاةِ.

قال ابو عیسی: هٰذا حدیث غریب لانعلم احداً ذَکَرَهُ غیر هذا الشیخ عن یزید بن زُرَیْعٍ.

وهو معنی قوله: وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ وقد رُوِیَ عن محمد بن سِیْرِیْنَ قال: اِنَّمَا فَعَلَ بِهِمُ النَّبِیُّ

---

(۱) علامہ ابن العربی فرماتے ہیں کہ کلام عرب میں نضح (چھڑکنا) کے دو معنی ہیں ان میں سے ایک رش (چھڑکنا) ہے اور دوسرے معنی کثیر پانی کا بہانا۔ تو یہاں حدیث میں فنضحه سے مراد پانی بہانا ہے اس پر موطأ کی روایت میں: اس پر پانی بہانا کے الفاظ دلالت کرتے ہیں (قوله ولم یغسله) اس سے اشارہ ہے کہ خوب اچھی طرح ہاتھ سے رگڑنے کی نفی مراد ہے۔

صلی اللہ علیہ وسلم ھذا قبل اَنْ تَنْزِلَ الحدوُدُ.

باب ہے اس بیان میں کہ جن جانوروں کا گوشت کھانا حلال ہے، ان کے پیشاب کا کیا حکم ہے؟

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ (قبیلہ) عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ آئے تو انہیں آب وہوا ناموافق ہوئی بس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو صدقہ کے اونٹوں میں بھیجا اور فرمایا کہ ان کے پیشاب کو اور دودھ کو پیو۔ تو انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چرواہے کو قتل کر دیا اور اونٹوں کو ہنکا کر لے گئے اور اسلام سے مرتد ہو گئے۔ پس ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھ اور پاؤں کو خلاف جانب سے کاٹا اور ان کی آنکھوں کو گرم سلائیوں سے پھوڑا اور مقام حرہ میں ان کو ڈلوادیا۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ان میں سے ایک آدمی کو دیکھ رہا تھا کہ زمین کو اپنے منہ سے کھرچ رہا تھا۔ یہاں تک کہ وہ مرگئے اور حماد راوی نے یکدالارض کی جگہ یکدم الارض بفیہ حتی ماتو کے الفاظ استعمال کیے ہیں

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہ متعدد طرق سے حضرت انسؓ سے مروی ہے اور یہ اکثر اہل علم کا قول ہے وہ فرماتے ہیں کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں۔

حدیث نمبر۲: **حدثنا الفضل بن سھل..... عن انس بن مالک**

حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کی آنکھوں کو گرم سلائیوں سے پھوڑا کیونکہ انہوں نے بھی چرواہوں کی آنکھوں کو گرم سلائیوں سے پھوڑا تھا۔ (سمر اعینھم: گرم سلائی سے آنکھ پھوڑنا۔ مصباح اللغات)

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ نے کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے ہم اس کو نہیں جانتے کہ یزید بن ذریع سے اس شیخ یحییٰ بن غیلان کے علاوہ کسی نے اس کو ذکر کیا ہو اور اللہ پاک کے قول والجروح قصاص کا مطلب یہی ہے اور محمد بن سیرین سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کا مثلہ کیا تو یہ حدود کے نازل ہونے سے پہلے کیا

﴿تشریح﴾

مأکول اللحم جانوروں کے پیشاب میں ائمہ کے تین قول

اس میں تین مذہب [1] ہیں نمبر۱: ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب مطلقاً پاک اور حلال ہے اس کو امام مالک، احمد، اسحاق اور

---

(۱) ابن قدامہ کہتے ہیں: ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب اور پاخانہ پاک ہے۔ خرقی کے کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے اور یہ عطاء، نخعی، ثوری اور امام مالک رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ یہ بول وبراز ناپاک ہے۔ یہی امام شافعی، ابوثور وغیرہ کا قول ہے اسی طرح حسن سے بھی مروی ہے کیونکہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: "استنزھوا من البول" کے عموم میں داخل ہے۔ انتہی اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد سے اس مسئلہ میں دو قول مروی ہیں مشہور قول پہلا ہی ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب امام محمد کے یہاں پاک ہے اور شیخین رحمہما اللہ کے یہاں ناپاک ہے امام محمد حدیث العرنیین سے استدلال کرتے ہیں شیخین کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: "استنزھوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه" کا عموم اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہر قسم کا پیشاب ماکول اللحم جانوروں کا ہو یا انسانوں کا) قابل احتراز اور ناپاک ہے اور عرنیین کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق وحی جان لیا تھا کہ ان کی شفاء اس میں منحصر ہے۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

حنفیہ میں امام محمدؒ نے اختیار کیا ہے۔ نمبر۲: یہ پیشاب ناپاک ہے لیکن بطور دوا کے اس کا استعمال حلال ہے نہ کہ مطلقا، یہ ابو یوسفؒ کا مذہب ہے۔ نمبر۳: یہ پیشاب ناپاک ہے اور مطلقا اس کا استعمال حرام ہے الا یہ کہ کوئی سمجھدار ماہر ڈاکٹر یہ کہہ دے کہ مریض کا علاج اس کے بغیر ممکن نہیں، یہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔ تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کا استعمال ایسا ہی ہے جیسا کہ انتہائی مخمصہ کی کی حالت میں مردار جانور کھانا، شراب پینا۔ نیز علماء کے اختلاف کی وجہ سے امام صاحب کے مذہب میں تخفیف پیدا ہو جاتی ہے۔ لہٰذا مأکول اللحم جانوروں کے پیشاب سے زمین اور کپڑا تب ناپاک شمار ہوگا جبکہ پیشاب بہت زیادہ لگ جائے لیکن پانی تھوڑے سے پیشاب سے بھی ناپاک ہو جائے گا۔ پہلے دو مذہب والے علماء حدیث باب کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ امام صاحب کی طرف سے جواب ابھی گزرا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان [1]: "استنزهوا من البول" کا عموم

(حدیث عرنیین کے جوابات)

(نمبرا:) علی الاعلان یہ فیصلہ سنا رہا ہے کہ حدیث باب منسوخ ہے۔ نمبر۲: یا حدیث باب میں یہ تاویل [2] کی جائے گی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہو گیا تھا کہ ان لوگوں کی شفاء اس پیشاب کے پینے میں منحصر ہے۔ نمبر۳: نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل (حدیث باب) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (استنزهوا من البول) کے معارض نہیں ہو سکتا۔ (بلکہ ترجیح قولی حدیث کو ہوگی۔) نیز حضرت معاذ [3]

(گذشتہ صفحے کا مابقیہ) پھر امام ابوحنیفہ کے مذہب میں اس پیشاب کا پینا بطور دواء کے بھی حلال نہیں اور امام ابو یوسف کے مذہب میں بطور دواء کے پیشاب حلال ہے، انتہیٰ مختصراً۔

امام ابوحنیفہؒ کے دلائل:

(۱) حافظ رحمہ اللہ فرماتے ہیں حدیث ابی ہریرہ جس کی ابن خزیمہ وغیرہ نے تصحیح کی ہے جو مرفوعا "استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه" کے الفاظ سے مروی ہے۔ اس حدیث کے عموم سے استدلال کرنا اولیٰ ہے، کیونکہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ تمام پیشاب اس میں داخل ہیں اور ان سب سے بچنا اس وعید کی وجہ سے لازم ہے۔ انتہیٰ۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے اتقوا البول فانه اول مایحاسب به العبد فی القبر (پیشاب سے احتراز کرو کیونکہ قبر میں سب سے پہلے بندے سے اس کے متعلق حساب لیا جائے گا) والی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ اس کو طبرانی نے اسنادِ حسن کے ساتھ نقل کیا ہے۔ اوجز میں اس کے دلائل کی تفصیل موجود ہے فارجع الیه۔

(۲) حافظ رحمہ اللہ کا فتح الباری میں اس تاویل کی طرف میلان ہے۔ جس کو انہوں نے مفصل ذکر کیا ہے۔ نیز وہ فرماتے ہیں: ابن منذر نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ: اونٹ کے پیشاب میں فساد معدہ اور پیٹ کی بیماریوں کے لئے شفاء ہے۔ انتہیٰ۔ عینی میں ہے: ابن حزم فرماتے ہیں: یہ یقینی طور پر صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور دوا ان کو پیشاب کے استعمال کا حکم فرمایا تھا۔

(۳) اصل مخطوطہ میں معاذ کا لفظ ہے لیکن یہاں بظاہر لفظ ابن رہ گیا۔ کیونکہ میں نے حضرت معاذ کے متعلق یہ واقعہ نہیں پایا، ہاں سعد بن معاذ کے متعلق اس کے قریب قریب واقعہ ملتا ہے۔ صاحب اشراق الابصار فرماتے ہیں یہ واقعہ میں نے ان الفاظ کے ساتھ نہیں پایا لیکن بیہقی نے ابن اسحاق کی سند سے قال حدثنی امیة بن عبداللہ کی سند سے نقل کیا ہے۔ ان سے پوچھا گیا کہ سعد بن معاذ کے قبر میں بھینچے جانے کے متعلق تمہیں کیا حدیث پہنچی ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے قبر میں عذاب دیئے جانے کی وجہ پوچھی گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ پیشاب سے طہارت حاصل کرنے میں کچھ کوتاہی کرتے تھے۔ ہناد بن السری نے کتاب الزہد میں حسن بصری رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سعد بن معاذ کے دفنانے کے وقت فرمایا کہ انہیں قبر میں اس طرح بھینچا گیا کہ وہ بال کی طرح رہ گئے پس میں نے اللہ تعالیٰ سے ان کے عذاب کے رفع ہونے کی دعا کی۔ یہ عذاب ان کے پیشاب میں احتیاط نہ کرنے کی وجہ سے تھا۔ ابن سعد کی روایت میں ہے: اگر کوئی شخص قبر کے بھینچے جانے سے مامون ہوتا تو وہ حضرت سعد ہوتے۔ تحقیق انہیں اس طرح بھینچا گیا کہ ان کی پسلیاں اپنی جگہ سے بکھر گئیں، یہ پیشاب میں عدم احتیاط کے سبب تھا۔ قلت: یہ سب کلام اس پر ہے کہ اس نام کو صحیح تسلیم کیا جائے لیکن میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ یہ واقعہ نہ معاذ کا ہے اور نہ ابن معاذ کا بلکہ ایک نیک صالح صحابی کا ہے جن کا نام نامعلوم ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے باب میں گزرا۔

رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعہ سے امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کیونکہ آپ ﷺ جب حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دفن سے فارغ ہوئے اس وقت آپ ﷺ پر غم کے آثار دیکھے گئے (کیونکہ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو عذابِ قبر ہورہا تھا۔) تو آپ ﷺ نے ان کی بیوی سے ان کے اعمال اور مشاغل کے بارے میں پوچھا تو ان کی اہلیہ جواباً بولیں: وہ بکریوں کے پیشاب سے احتیاط نہ کرتے تھے تو آپ ﷺ نے "استنزھوا من البول" والی حدیث ارشاد فرمائی۔ اس واقعہ سے مطلقاً پیشاب سے اجتناب پر راہنمائی ملتی ہے۔

عرنیین والے واقعہ کے منسوخ ہونے پر قرائن

اس واقعہ سے حدیث عرنیین کے حکم کے منسوخ ہونے پر بھی رہنمائی ملتی ہے کیونکہ قبیلہ عرینہ والے[1] تو لامحالہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات سے پہلے[2] آئے ہوں گے اور معاذ کی وفات اسلام کے احکامات نازل ہونے کے ایک عرصے بعد ہوئی ہے۔ لہٰذا اگر خاص شانِ نزول والے واقعہ سے قطع نظر کی جائے تو اس حدیث کے عموم سے ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب نجس معلوم ہوتا ہے نیز اس قاعدہ کو دیکھیں کہ اعتبار الفاظ کے عموم کا ہوتا ہے نہ کہ خاص سبب کا۔ تو بھی اس پیشاب کا نجاستوں میں داخل ہونا اظہر ہے نیز صحابہ بھی ہر قسم کے پیشاب کو ناپاک سمجھتے تھے، کیونکہ اگر ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب ان کی اہلیہ کے خیال میں ناپاک نہ ہوتا تو جس وقت ان کے شوہر پر قبر کی تنگی کے متعلق ان سے تفتیش کی جارہی تھی اس وقت وہ بکریوں کے پیشاب کو ذکر نہ کرتیں۔

حدیث عرنیین کے واقعہ سے مصنف رحمہ اللہ کی غرض

مصنف نے باب التشدید فی البول کے بعد اس باب (باب ماجاء فی بول مایؤکل لحمہ) کو ذکر کیا ہے ان کے صنیع سے اشارہ ہے کہ یہ تشدید ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کے علاوہ میں ہے کیونکہ مصنف کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پاک ہے۔ اسی وجہ سے مصنف نے روایت باب میں مسئلہ کے متعلق جوابات ذکر کئے ہیں لیکن پیشاب کے پینے کے متعلق (جس

---

(۱) حافظ نے ابن اسحاق سے نقل کیا ہے کہ عرنیین غزوہ ذی قرد کے بعد آئے تھے جو کہ جمادی الاخری ۶ھ میں ہوا تھا اور امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کو حدیبیہ کے بعد ذکر کیا ہے جو کہ ذی قعدہ ۶ھ میں ہوا اور واقدی نے لکھا ہے کہ اسی سال ماہ شوال میں یہ واقعہ ہوا۔ ابن سعد اور ابن حبان نے واقدی کا قول لیا ہے۔ انتہیٰ

قلت: سب ائمہ تاریخ متفق ہیں کہ اہل عرینہ کا واقعہ ۶ھ میں ہوا لیکن مہینہ کی تعین میں اختلاف ہے۔

(۲) آپ کے علم میں ہے کہ مجھے اپنی کوتاہ نظری کی وجہ سے یہ واقعہ حضرت معاذ کے متعلق نہیں ملا۔ معاذ نامی اشخاص کی صحابہ میں ایک جماعت موجود ہے لیکن عموماً اس سے معاذ بن جبل سمجھ میں آتا ہے جن کی وفات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بڑے عرصہ بعد ہوئی ہے۔ اور سعد بن معاذ کی وفات ۵ ہجری میں ہوئی ہے اور یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ میرے نزدیک راجح قول میں یہ قصہ ایک نامعلوم صحابی کا ہے، ہاں اس کی تائید سعد بن معاذ کے مذکورہ قصے سے ہوجاتی ہے صاحب نورالانوار فرماتے ہیں: حدیث عرنیین، حدیث استنزھوا من البول سے منسوخ ہو چکی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ عرنیین کی حدیث میں مثلہ کا ذکر ہے جو کہ بالاتفاق ابتداء اسلام میں تھا پھر منسوخ ہوگیا (گویا حضرت شیخ رحمہ اللہ کی رائے میں بکری کے چرانے میں پیشاب سے احتیاط نہ کرنے پر جو حدیث استنزھوا من البول آئی ہے اس کا شانِ ورود والا واقعہ نہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا ہے نہ سعد بن معاذ متوفی ۵ ہجری کا ہے بلکہ ایک صالح نامعلوم صحابی کا واقعہ شانِ ورود بن گیا، البتہ یہ بھی یاد رکھیں کہ سعد بن معاذ کے واقعہ کا شیخ انکار نہیں فرما رہے بلکہ سعد بن معاذ کے واقعہ میں صرف اتنا ہے کہ ان کو پیشاب میں طہارت کی تقصیر کرنے پر عذاب ہورہا ہے۔ یہ حدیث بالکل صحیح ہے لیکن ان کے واقعہ کو "استنزھوا من البول" والی حدیث کا شانِ نزول بنانا غلط ہے۔ از مترجم)

کے پینے کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا تھا) کوئی جواب دینے کی ضرورت نہیں سمجھی کیونکہ پیشاب مصنف کے نزدیک پاک ہے، لہٰذا جواب کی کیا ضرورت؟

مسئلۃ المماثلۃ فی القصاص:

[1] پھر امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق عرنیین کی آنکھوں میں سلائی ڈلوانا، آنکھوں کو پھوڑنا قابلِ اشکال ہے کیونکہ امام صاحب رحمہ اللہ کی رائے میں قصاص صرف تلوار کے ذریعہ لیا جاسکتا ہے (اور یہاں قصاص میں مثلہ کیا گیا۔ از مترجم) جواب یہ ہے کہ: ان کو مثلہ کرنا تعزیراً تھا یا ان کے فعل کی شناعت اور برائی کے بیان کے لئے تھا۔ یہ حکم شرعی نہ تھا۔ یا ابن سیرین کے قول کے مطابق مثلہ کرنا احکام شرعیہ کے نزول سے پہلے کا واقعہ ہے کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان: والجروح قصاص سے معلوم ہوتا ہے کہ زخم کے بدلے میں برابری ضروری ہے اور آنکھ اور اس جیسی شئے میں برابری ممکن نہیں لہٰذا اس مثلہ والے واقعہ کا منسوخ ہونا متعین ہو گیا۔

دوسرا اشکال: یہ مثلہ والا واقعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: "لا تمثلوا" کے معارض ہے۔

---

(۱) وسمر اعینھم پر اشکال اور اس کا جواب:
عینی فرماتے ہیں: دوسرا سوال یہ ہے کہ ان کو آگ کے ذریعہ کیوں عذاب دیا گیا کہ ان کی آنکھوں کو گرم سلائیوں اور کیلوں سے کیوں پھوڑا گیا؟ حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تعذیب بالنار سے منع فرمایا ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ احکام شرعیہ کے نزول سے پہلے کا یہ واقعہ ہے اور آیۃ محاربہ (انما جزاء الذین یحاربون اللہ الخ) ابھی نازل نہ ہوئی تھی اور نھی عن المثلۃ والی حدیث بھی وارد نہ ہوئی تھی۔ اور ایک قول کے مطابق یہ منسوخ نہیں بلکہ اہل عرینہ کے ساتھ مثلہ قصاصاً کیا گیا تھا کیونکہ انہوں نے چرواہوں کے ساتھ اس طرح کیا تھا چنانچہ اس کو امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنے بعض طرق میں ذکر کیا ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ نے ذکر نہیں کیا کیونکہ وہ روایت ان کی شرط کے مطابق نہ تھی، لیکن بخاری نے باب اذا حرق المشرک ھل یحرق؟ قائم کیا ہے۔ ابن منیر کہتے ہیں امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث: "لا تعذبوا بعذاب اللہ" اور مثلہ والی حدیث کو اس طرح جمع فرمایا کہ پہلی حدیث محمول ہے بغیر سبب کے عذاب دینے پر اور دوسری روایت میں گناہ اور برے اعمال کی جزاء کے طور پر مثلہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ نھی عن المثلۃ نہی تنزیہی ہے حرمت کیلئے نہیں۔ انتہی۔ حافظ نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں مثلہ والی روایت کے منسوخ ہونے پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت جس کو امام بخاری نے باب الجہاد میں ذکر کیا ہے دلالت کرتی ہے اس میں عذاب بالنار کی اجازت کے بعد اس سے منع کیا گیا ہے عرنیین کا واقعہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے اسلام سے پہلے کا واقعہ ہے اور حضرت ابو ہریرہ اس عذاب بالنار کی اجازت اور ممانعت دونوں ہی واقعوں میں حاضر تھے۔ قتادہ نے ابن سیرین سے نقل کیا ہے کہ عرنیین کا واقعہ حدود شرعیہ کے نزول سے پہلے کا واقعہ ہے۔ موسیٰ بن عقبہ نے مغازی میں نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد سورۂ مائدہ کی آیت سے مثلہ کی نہی وضاحت کے ساتھ فرمادی تھی اسی طرف بخاری کا میلان ہے اور امام الحرمین نے اس کو امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے۔

عرنیین کو پیاسا مارنے کی حکمت:
لیکن قاضی عیاض رحمہ اللہ نے یہ اشکال نقل کیا ہے کہ ان کو پیاسا کیوں مارا گیا حالانکہ امت کا اجماع ہے کہ جس شخص کو قصاصاً قتل کیا جانا ہو وہ پانی مانگے تو اس کو پانی سے نہیں روکا جائے گا۔
پھر انہوں نے جواب یہ دیا کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا لیکن حافظ نے اس جواب کو ضعیف فرمایا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس صورتِ حال پر مطلع تھے اور آپ کا سکوت (اجازتِ فعل کے لئے) کافی ہے۔
امام نووی رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ جو شخص حاکم وقت کے مقابلہ میں آجائے اور مرتد ہو جائے وہ قابل تعظیم نہیں رہتا (یہاں بھی وہ لوگ مرتد ہو گئے تھے اس لئے ان کو پیاسا مارا گیا) خطابی نے یہ جواب دیا ہے کہ اس پیاسا رکھنے سے مقصود ان کو مارنا تھا، وقیل غیر ذلک۔)

جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مثلہ والا واقعہ منسوخ ہے یا اہل عرینہ کو مثلہ کرنا بطور قصاص کے تھا جو اس صورت ممکن بھی تھا یا یہ شناعت فعل کو بتلانے کے لئے تھا اور مثلہ سے ممانعت والی روایت اس صورت پر محمول ہے جہاں قصاص میں مثلہ کرنے کی طرف احتیاج نہ ہو۔ وفیه ما فیه (اس جواب کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ از مترجم)

بابُ مَاجَاءَ فی الوضوءِ منَ الرِّیحِ

☆ حَدَّثَنَا قتیبة وهناد قالا حَدَّثَنَا وكيع عن شُعْبَةَ عن سَهيل بن ابی صَالِحٍ عن ابیهِ عن ابی هريرة ان رسول الله ﷺ قال: لَاوُضُوءَ اِلَّا مِنْ صَوْتٍ اَوْرِيحٍ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

☆حدثنا قتيبة حَدَّثَنَا عبدُ العزيز بنُ محمد عَنْ سُهَيْلٍ بن ابی صالح عن ابيه عن ابی هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: اِذَا كَانَ اَحَدُكُمْ فی المَسْجِدِ فَوَجَدَ رِيحاً بَيْنَ اِلْيَتَيْهِ فَلا يَخْرُجُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتاً اَوْيَجِدَ رِيْحاً.

قال: وفی الباب عن عبد الله بن زيد، وعلى بن طَلْقٍ، وعائشة، وابن عباس، وابن مسعود وابی سعید. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وَهُوَقَوْلُ الْعُلَمَاءِ: ان لايجبَ عليهِ الوُضُوءُ اِلَّا من حَدَثٍ: يَسْمَعُ صوتاً اَوْ يَجِدُ رِيحاً.

☆حدثنامحمودُبنُ غَيْلَانَ حَدَّثَنَا عبدُ الرَّزَّاقِ اخبرنا مَعْمَرٌعن هَمَّامِ بن مُنَبِّهٍ عن ابی هريرة عن النبی صلى الله عليه وسلم قال: اِنَّ اللّٰهَ لَايَقْبَلُ صَلَاةَ اَحَدِكُمْ اِذَا اَحْدَثَ حَتّٰى يَتَوَضَّأَ. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وقال عبدُ اللّٰهِ بنُ المُبَارَكِ: اِذَا شَكَّ فی الحدَثِ فانه لايَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ حَتّٰى يَسْتَيْقِنَ اسْتِيقَاناًيَقْدِرُ ان يَحْلِفَ عليه. وقال: اِذَا خَرَجَ مِنْ قُبُلِ المرأةِ الرِّيحُ وَجَبَ عَلَيْهَاالْوُضُوءُ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِیِّ واسحٰقَ.

باب ہے ریح خارج ہونے کی وجہ سے وضو کرنے کا حکم

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا وضو نہیں ٹوٹتا مگر جب آواز سے ہوا خارج ہو یا بدبو آجائے۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے

حدیث نمبر۲: حدثنا قتیبه ..... عن ابی ہریرہؓ

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے ایک آدمی مسجد میں ہو پس وہ

بدبو محسوس کرے اپنے پچھلے مقام پر تو وہ نہ نکلے یہاں تک کہ اس کو آواز آئے یا وہ بدبو محسوس کرے

حدیث نمبر۳: حدثنا محمود بن غیلان.....عن ابی ہریرہؓ

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی شخص کی نماز قبول نہیں فرماتے جب اس کو حدث لاحق ہو یہاں تک کہ وہ وضو کر لے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

وفی الباب: باب میں عبداللہ بن زیدؓ، علی بن طلقؓ، عائشہؓ، ابن عباسؓ اور ابوسعیدؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور تمام علماء کا اجماع ہے کہ انسان پر وضو صرف اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ اسے حدث لاحق ہوا ایسا حدث کہ اس کو آواز آ جائے یا بدبو محسوس ہو

قال ابن المبارک: ابن مبارک فرماتے ہیں اگر حدث میں شک واقع ہو تو اس پر وضو واجب نہیں ہے یہاں تک کہ اس قدر یقین یا ظن غالب ہو جائے حدث کے ہونے کا کہ وہ قسم کھانے پر قدرت رکھے۔ اور فرمایا عورت کے اگلے حصے سے اگر ریح خارج ہو تو اس پر وضو واجب ہو جاتا ہے۔ یہ امام شافعیؒ اور اسحٰقؒ کا مذہب ہے۔

﴿تشریح﴾

حدیث باب میں حصر

ترجمۃ الباب میں ریح کا معنی[1] ہے ہواء اور حدیث میں جو ریح کا لفظ ہے وہ بمعنی "بو" کے ہے جو سونگھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا لا وضوء مِنْ صوت او ریح میں جو حصر ہے یہ حصر اضافی ہے اور معنی یہ ہے کہ (اگر انسان کو شک ہو وضو کے ٹوٹنے کے متعلق کہ ہوا خارج ہوئی ہے یا نہیں تو اس۔ از مترجم) ہوا سے وضو واجب نہیں ہوتا[2] مگر جب وہ بدبو یا آواز محسوس کرے لہٰذا اب یہ

---

(۱) حضرت گنگوہیؒ کا کلام کیا خوب ہے اس کی تشریح یہ ہے کہ حدیث میں لفظ ریح صوت کے مقابلے میں ہے، لہٰذا ریح سے مراد بدبو ہوئی اور ترجمۃ الباب میں لفظ ریح سے عام معنی مراد ہونا چاہئے تا کہ ترجمۃ الباب اس ریح کو بھی شامل ہو جو باآواز ہو اور بے آواز ریح کو بھی شامل ہو۔

الامن صوت او ریح کنایۃ ہے تیقن حدث سے

(۲) صوت اور ریح کے وجود سے مراد یہ ہے کہ یقینی طور پر ریح کا خروج متحقق ہو جائے آواز سننا اور بو محسوس کرنا مراد نہیں کیونکہ بہرہ آدمی آواز نہیں سن سکتا۔ اور اخشم (جسکی قوت شامہ (سونگھنے کی قوت) ختم ہو گئی ہو) سونگھ نہیں سکتا۔ صاحب بذل نے یونہی ذکر فرمایا ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں جس شخص کو باوضو ہونے کا یقین ہو اور وضو ٹوٹنے میں شک ہو یا بے وضو ہونے کا یقین ہو اور طہارت میں شک ہو تو اس کے یقین کا اعتبار ہوگا۔ اہل عراق امام شافعی، اوزاعی اور تمام اہل علم (سوائے حسن اور امام مالک کے) کا یہی مذہب ہے۔ حسن کہتے ہیں کہ اگر اس کو نماز کے دوران طہارت، عدم طہارت کا شک ہو جائے تو نماز پوری کر لے اور اگر نماز شروع کرنے سے پہلے شک واقع ہو تو وضو کرے۔ امام مالک نے شادی شدہ (یہاں المستنکح کا لفظ ہے جس کا ایک معنی نکاح کرنا ہے۔ دوسرا معنی استنکح النوم اعینھم نیند کا غالب ہو جانا۔ اب مطلب ہوگا کہ جس پر نیند غالب آ گئی ہو وہ تو وضو کرے ورنہ وضو لازم نہیں عند امام مالک۔ از مترجم) اور غیر شادی شدہ میں فرق کیا ہے۔ (شاید یہ مطلب ہو کہ جس کی نئی نئی شادی ہوئی ہو اور بار بار وضو میں شک ہو تو اسے احتیاطاً وضو کرنا چاہئے اور جو غیر شادی شدہ ہے یا شادی کو ایک وقت گزر گیا اس کو وضو کرنے کی ضرورت نہیں، واللہ تعالی اعلم بمراد کلام عبادہ. از مترجم) انتہی مختصراً

قلت: ابن العربی نے اس مسئلہ میں مالکیہ کے پانچ قول ذکر کئے ہیں جو ان کی شرح میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

اشکال نہیں ہوسکتا کہ وضوتو خون، قے، پیشاب وغیرہ سے بھی ٹوٹ جاتا ہے (جواب گزر گیا کہ حصر حقیقی نہیں کہ تمام نواقض میں سے صرف یہی ناقض وضوہو بلکہ یہ حصر اضافی ہے۔ از مترجم)

قال ابن المبارک: "اذا شک فی الحدث انه لا یجب علیه الوضو حتیٰ یستیقن استیقانًا بقدر ان یحلف علیه".

اس سے مراد ظن غالب ہے کیونکہ ظن غالب کی صورت میں قسم کھائی جاسکتی ہے جیسا کہ امر یقینی پر قسم کھائی جاتی ہے۔

جو ریح قبل مرأۃ یا ذکر رجل سے نکلے اس کا حکم:

وہ ریح[1] جوعورت کے اگلے رستے سے یا مرد کے ذکر سے خارج ہوتو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا کیونکہ وہ نجاست کی جگہ سے ہوکر نہیں آئی، وجہ یہ ہے کہ مثانہ (جو محل نجاست ہے) چونکہ وہ دور ہوتا ہے اس لئے مثانہ کی ریح خارج تک نہیں پہنچ سکتی بلکہ درمیان ہی میں لاشیء ہوکر ختم ہوجاتی ہے۔

کیڑا اگر دُبر سے خارج ہوتو ناقض وضو ہے نہ کہ اگلے راستہ سے نکلنے والا کیڑا

بخلاف وہ کیڑا جو مرد وعورت کے دبر سے خارج ہو یہ ناقضِ وضو ہے کیونکہ اگر چہ یہاں کوئی نجاست[2] تو خارج نہیں ہوئی لیکن

---

(۱) یہ اشکال نہ ہو کہ حدیثِ باب میں مطلقاً (لا وضوء الا من صوتٍ او ریح میں نفس) ریح کو ناقض کہا گیا ہے تو قُبل المرأۃ وذکر الرجل والی ریح بھی ناقض وضو ہونی چاہئے، کیونکہ جواب ہے کہ دوسری حدیث میں ریحاً بین الیتیه (سرین کے درمیان ریح) کا ذکر ہے، لہٰذا قبل المرأۃ اور ذکر الرجل والی ریح سے ساکت ہے اور جو حدیث مطلق ہے اس میں بھی یہی مقید ریح (ریح بین الیتیه) مراد ہے۔ حنفیہ کے مذہب میں صورت مسئلہ میں مختلف روایات ہیں کہ اس ریح القبل والذکر سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں کما بسط فی محله، مشہور روایت کو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا ہے اس کی (عدم نقض کی) وجہ یہ ہے کہ یہ محل نجاست سے نہیں آتی، یہی تعلیل صاحب ہدایہ نے کی ہے اور دوسرے ائمہ نے یہ علت بیان کی ہے کہ یہ ریح المرأۃ یا مرد کے اگلے رستے کی ہوا اعضاء جسم میں اختلاج (ایک طرح کی حرکت۔ از مترجم) ہے کوئی ہوا نہیں ہے۔

نواقض وضو میں ائمہ کا اصولی اختلاف:

(۲) اس کی وضاحت یہ ہے کہ جس آیت میں نواقض وضو کا ذکر ہے ائمہ نے اس کی علت بیان کی ہے جس کا حاصل تین اقوال ہیں:

۱۔ ایک جماعت کے نزدیک وضو کے واجب ہونے کا سبب ناپاک شے کا نکلنا ہے لہٰذا انہوں نے وضو کو واجب قرار دیا ہر ناپاک نکلنے والی شے سے چاہے وہ مخرجِ معتاد سے نکلے یا مخرجِ غیر معتاد سے۔ اور اسی قول کو ابو حنیفہ رحمہ اللہ، انکے تلامذہ، ثوری، احمد اور ایک جماعت نے اختیار کیا ہے اور صحابہ کی ایک جماعت کا بھی یہی مذہب ہے، لہٰذا ان کے نزدیک ہر وہ نجاست جو جسم سے خارج ہو اس سے وضو واجب ہوجاتا ہے جیسے خون، نکسیر، پچھنے لگوانا وغیرہ۔

۲۔ دوسری جماعت نے وضو ٹوٹنے کی یہ علت نکالی ہے کہ مخرج معتاد سے کوئی شے نکلے وہ ناقض وضو ہے، لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ جو شے بھی سبیلین سے نکلے وہ ناقض وضو ہے چاہے وہ نکلنے والی شے خون ہو یا کنکر یا اور کچھ اور چاہے اس کا نکلنا صحت کی حالت میں ہو یا بیماری میں اسی کو امام شافعی ان کے تلامذہ اور امام مالک کے تلامذہ میں سے محمد ابن عبدالحکم نے اختیار کیا ہے۔

۳۔ اور تیسری جماعت کہتی ہے کہ اعتبار نکلنے والی شے اور مخرج کا ہوگا جو کہ خاص صفت کے ساتھ نکلے۔ پس وہ کہتے ہیں کہ جو شے بھی سبیلین سے نکلے جس کا نکلنا معتاد ہو جیسے پیشاب، پاخانہ، ودی، ہوا...... اور اس کا نکلنا بطور صحت کے ہوتو یہ ناقضِ وضو ہے ورنہ ناقضِ وضو نہیں لہٰذا کنکر یا کیڑا نکلنا اور سلسِ بول ان کے نزدیک ناقضِ وضو نہیں۔ یہ تفصیل ابن رشد نے بدایہ میں ذکر کی ہے۔

اس کیڑے کے اوپر جو تھوڑی بہت نجاست ہے وہ ناقض وضو ہے، اور جو کیڑا عورت اور مرد کے اگلے رستے سے خارج ہو وہ ناقضِ وضو نہیں کیونکہ مثانہ کی حدّت کی وجہ سے اس میں کیڑے کا ہونا ممکن نہیں لہٰذا وہاں سے کیڑا نکلنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ کیڑا وہاں کسی زخم سے خارج ہو رہا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ سبیلین کے علاوہ جو قلیل نجاست خارج ہو وہ ناقضِ وضو نہیں شاید یہی وجہ ہے کہ مثانہ کھانا حرام ہے۔ آنتیں حلال ہیں۔

باب الوضوءِ من النوم

☆حدثنا اسماعیل بن مُوسٰی وَهَنَّادٌ ومحمد بنُ عُبَيْد المُحَارِبیُّ ، المَعْنَی وَاحِدٌ، قالوا: حَدَّثَنَا عبد السَّلامِ بنُ حَرْبِ المُلَائیُّ عن ابی خالدِ الدَّالانِیِّ عن قتادة عن ابی العَالِيَةِ عن ابن عَبَّاسٍ: اَنَّهُ رَاَی النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نَامَ وَهُوَ سَاجِدٌ، حَتّٰی غَطَّ اَوْ نَفَخ، ثُمَّ قَامَ يُصَلِّی ، فَقُلْتُ: يَارَسُولَ اللّٰهِ، اِنَّکَ قَدْ نِمْتَ؟ قَالَ: اِنَّ الْوُضُوءَ لَايَجِبُ اِلَّا عَلٰی مَنْ نَامَ مُضْطَجِعاً، فَاِنَّهُ اِذَا اضْطَجَعَ اسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ.

قال ابو عیسی: وابوخالِدٍ اسمه يزيدُ بنُ عبدِ الرَّحْمٰنِ.

قال وفی الباب عن عائشةَ، وابن مسعودٍ، وابی هريرة.

☆حدثنا محمد بنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا يحيی بنُ سعيد عن شُعْبَةَ عن قتادة عن انس بن مالک قال: کَانَ اَصْحَابُ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم: يَنَامُونَ ثُمَّ يَقُومُونَ فَيُصَلُّونَ، وَلَا يَتَوَضَّؤُنَ.

قال ابو عيسی: هذا حديث حسن صحيح.

قال: و وسمعتُ صالحَ بنَ عبدِ اللّٰهِ يقولُ: سالتُ عبدَ اللّٰه بنَ المبارک عَمَّنْ نام قاعداً مُعْتَمِدًا؟ فَقَالَ : لاوُضُوءَ عَلَيْه.

قال ابو عيسی: وقد رَوَی حديثَ ابْنِ عباسٍ سَعِيدُ بنُ اَبِی عَرُوبَةَ عن قتادةَ عن ابن عباس قَوْلُهُ، ولم يَذْکُرْ فِيهِ اَبَا العالية، ولم يَرْفَعْهُ. وَاخْتَلَفَ العلماءُ فی الوضوء من النوم: فَرَاَی اکثرُهم ان لايجبَ عليه الوضوءُ اذا نام قاعِداًاو قائما حتّٰی ينامَ مُضْطَجِعاً وبه يقولُ الثَّوْرِیُّ وابنُ المبارک واحمدُ.

قال: وقال بعضُهم اذا نام حتّٰی غُلِبَ علی عَقْلِهِ وَجَبَ عَلَيْهِ الْوُضُوْءُ وبه يَقُوْلُ اسحٰق.

وقال الشافعیُّ: مَنْ نام قاعدا فرأی رُؤْيَااوزَالَتْ مَقْعَدَتُهُ لِوَسَنِ النومِ: فَعَلَيْهِ الْوُضُوْءُ.

باب ہے نیند کی وجہ سے وضو کرنے کا بیان

ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ سجدے کی حالت میں

سو گئے یہاں تک کہ آپ خراٹے لینے لگے یا آپ سانس لینے لگے بغیر آواز کے۔ پھر آپ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! آپ تو سو چکے تھے فرمایا وضو تو اس شخص پر واجب ہوتا ہے جو پہلو پر سوئے اس لیے کہ جب وہ پہلو کے بل سوئے گا تو اس کے مفاصل (جوڑ) کھل جائیں گے

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابو خالد کا نام یزید بن عبد الرحمٰن ہے

وفی الباب: باب میں عائشہؓ، ابن مسعودؓ اور ابو ہریرہؓ سے روایات ہیں

حدیث نمبر۲: **حدثنا محمد بن بشار .... عن انس بن مالک قال**

حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سو جاتے تھے اور پھر کھڑے ہوتے تھے پھر نماز ادا کرتے تھے اور وضو نہیں کرتے تھے۔

امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور میں نے صالح بن عبد اللہ کو کہتے ہوسنا وہ فرماتے ہیں میں نے ابن مبارکؒ سے سوال کیا کہ ایک شخص بیٹھا ہوا سہارا لے کر سو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو فرمایا اس کا وضو نہیں ٹوٹتا۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ عبد اللہ بن عباسؓ کی حدیث کو سعید بن ابی عروبہ نے عن قتادہ عن ابن عباس کی سند سے ابن عباس کا قول نقل کیا۔ اور اس میں ابو العالیہ کو بھی ذکر نہیں کیا اور نہ اس حدیث کو مرفوع قرار دیا۔ علماء کا نیند سے وضو ٹوٹنے کے متعلق اختلاف ہے۔ پس اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر آدمی بیٹھا ہوا یا کھڑا ہو سو جائے تو اس پر وضو واجب نہیں ہوتا یہاں تک کہ پہلو پر سوئے۔ یہ سفیان ثوری، ابن مبارک اور امام احمد کا مذہب ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ اگر اتنا سو جائے کہ مغلوب العقل ہو جائے تو اس پر وضو واجب ہو جاتا ہے۔ یہ امام اسحٰقؒ کا قول ہے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جو آدمی بیٹھا ہوا سو جائے پس وہ خواب دیکھ لے یا اس کے مقعد زائل ہو جائیں اونگھ کی وجہ سے تو اس پر وضو واجب ہو جاتا ہے

(اضافہ از مترجم: وسن (باب ضرب سے) یہاں تین الفاظ ہیں: ۱۔ سنہ ۲۔ نعاس ۳۔ نوم۔ سنہ میں سین آ رہا ہے اس لیے کہتے ہیں السین بالسین یعنی سنہ کا تعلق رأس سے ہے۔ نعاس میں عین آ رہا ہے تو العین بالعین یعنی نعاس کا تعلق آنکھوں سے ہے تو سر بوجھل ہونے لگے تو سنہ اور آنکھیں بوجھل ہونے لگیں تو نعاس کہیں گے اور تیسری چیز نوم ہے اس کا تعلق قلب کے ساتھ ہے)

﴿تشریح﴾

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ نفس نیند وضو(۱) کے ٹوٹنے کا سبب نہیں بلکہ نیند کی وجہ سے وضو ٹوٹ جانے کی علت استرخاء مفاصل

---

(۱) نیند سے وضو ٹوٹنے میں آٹھ مذاہب ہیں ان کو امام نووی نے ذکر کیا ہے اور صاحب بذل وغیرہ نے ان کی اتباع میں اس کو نقل کیا ہے۔ ان تمام مذاہب کا خلاصہ تین قول ہیں۔ ابن العربی فرماتے ہیں: ائمہ کے نیند سے وضو ٹوٹنے کے متعلق تین قول ہیں:

نیند کے ناقض وضو ہونے کے متعلق ائمہ کے اقوال

۱۔ نیند ہلکی (خفیف) ہو یا گہری مطلقاً ناقضِ وضو ہے اس مذہب کو اسحاق، ابو عبید، قاسم بن سلام اور مزنی نے اختیار کیا ہے۔

۲۔ نیند مطلقاً ہی ناقض وضو نہیں اور یہ قول ابو موسیٰ اشعری اور تابعین میں سے ابو مجلز بن حمید سے منقول ہے۔

۳۔ ہلکی نیند اور گہری نیند میں فرق ہے، کبار صحابہ کرام وتابعین اور فقہاء امصار نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ انتہی۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

ہے جس کی وجہ سے ریح خارج ہوتی ہے۔

استرخاءِ مفاصل کب متحقق ہوگا

ہاں فقہاء میں یہ اختلاف ہے کہ استرخاء مفاصل میں کتنی مقدار کا اعتبار ہوگا کہ اس مقدار سے عقل مغلوب ہو جائے؟ ہر ایک فقیہ نے اتنی مقدار متعین کی ہے جس سے ان کے خیال میں عقل مغلوب ہو جاتی ہے گویا یہ اختلاف کہ کتنی نیند وضو کے ٹوٹنے میں معتبر ہے یہ تجربوں اور زمانوں کے اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوا یہ کوئی نظریاتی اختلاف نہیں جس کو مدلل کیا جائے۔

یا رسول اللّٰہ! انک قد نمت، قال: ان الوضوء لا یجب الا علی من نام مضطجعاً

حدیث باب میں اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نیند کے بارے میں یہ جواب مرحمت فرماتے کہ میرا بیدار دل نہیں سوتا اگر چہ ظاہر میں آنکھیں سو جاتی ہیں تو یہ جواب بالکل آسان تھا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جواب مرحمت نہیں فرمایا بلکہ سائل کو ایسا عام حکم مرحمت فرمایا جو ہر مکلف انسان کے لئے ہے۔ اگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک عمومی جواب نہ دیتے بلکہ اپنے ساتھ مختص جواب مرحمت فرماتے جو عامۃ الناس کے حکم سے مختلف ہوتا تو جوابِ عام جس طرح مسئلہ کو واضح کر رہا ہے یہاں پر جواب خاص سے (کہ میرا وضو نیند سے نہیں ٹوٹتا۔ از مترجم) فائدہ حاصل نہ ہوتا۔ پھر ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ سوال بوجہ عدم علم کے بھی ہو سکتا ہے کہ ان کو خصوصیت معلوم نہ تھی (کہ نوم انبیاء ناقض نہیں ہوتی) یا ان کو یہ خصوصیت معلوم تھی لیکن اس وقت ذہول ہو گیا تھا۔ پہلا احتمال اقرب الی الذھن ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کان اصحاب النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ینامون ثم یقومون

صحابہ نیند سے بیدار ہو کر وضو نہیں کرتے تھے اس کا جواب

ہم نے جو بھی تمہید ذکر کی تھی اس کے مطابق اس کا معنی واضح ہے کیونکہ صحابہ کرام کے معدوں پر رطوبت اس قدر غالب نہیں ہوتی تھی کہ وہ ہمارے زمانے کے لوگوں کی طرح نیند میں مستغرق ہو جائیں۔ وضو ٹوٹنے میں بنیادی شے عقل کا مغلوب ہونا ہے (جو یہاں مفقود ہے) لہٰذا امام ترمذی نے یہاں جو اقوال ذکر کیے ہیں درحقیقت ان میں کوئی منافات نہیں کیونکہ عقل کا مغلوب ہونا اور اعضاء کے ٹھہراؤ کا ختم ہو جانا بعض ائمہ نے نیند میں خواب دیکھنے کی صورت میں اس کا تجربہ کیا ہے (کہ دونوں شرطیں اس میں موجود ہیں) اور بعض ائمہ نے کروٹ پر لیٹ کر سونے کی صورت میں اس کا تحقق بتلایا ہے لیکن مقصود ایک ہی ہے (وہ یہ ہے کہ عقل مغلوب ہو گئی تو وضو ٹوٹ گیا) لیکن ہمارے زمانے کے احناف کو چاہئے کہ اپنے مذہب قدیم ...... جس میں یہ مسئلہ ہے کہ جو شخص نماز کی ہیئت پر سو جائے تو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ...... کو چھوڑ دیں کیونکہ آج تجربہ یہ ہے کہ لوگ چہار زانو بیٹھ کر بے وضو ہو جاتے ہیں اور انہیں نیند کی وجہ سے حدث کا علم ہی نہیں ہوتا۔

(گذشتہ صفحے کا بقیہ) قلت: یہی ائمہ اربعہ کا قول ہے۔ ہاں ان میں آپس میں قلیل اور کثیر نیند کی حدِّ فاصل میں اختلاف کثیر اور متعدد اقوال ہیں۔ آگے ابن العربی رحمہ اللہ نے نیند کی گیارہ حالتیں ذکر کر کے ان کی تفصیل نقل کی ہے۔

بَابُ الْوُضُوْءِ مِمَّاغَيَّرَتِ النَّارُ

☆حدثنا ابنُ اَبی عمر قال حَدَّثَنَا سُفيَانُ بن عيينة عن محمد بن عَمْرٍوعن ابی سَلَمَةَ عن ابی هريرةقال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: اَلْوُضُوءُ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ، وَلَوْ مِنْ ثَوْرِ اَقِطٍ. قال : فقال لَهُ ابنُ عَبَّاسٍ: يَا اَبَاهُرَيْرَةَ، اَنَتَوَضَّأُمِنَ الدُّهْنِ؟ اَنَتَوَ ضَّأُ مِنَ الحَمِيمِ قال: فقال اَبُو هُرَيْرَةَ: يَاابْنَ اَخِي، اِذَا سَمِعْتَ حَدِيْثاًعَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَضْرِبُ لَهُ مَثَلاً. قال : وفی البابِ عن اُمِّ حَبِيبةَ، وامِّ سَلَمَةَ، وزيدبن ثَابِتٍ، وابی طلحةَ، وابی اَيُّوب، وابی موسی. قال ابو عيسی: وقد رَاَی بعضُ اهل العلم الوضوءَ مماغَيَّرَتِ النَّارُ واكثر اهل العلم من اصحاب النبی صلی الله عليه وسلم والتابعينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ: علی تَرْكِ الوضوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النارُ.

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ تَرْكِ الْوُضُوْءِ مِمَّاغَيَّرَتِ النَّارُ

☆ حَدَّثَنَا ابن اَبِی عُمَرَحَدَّثَنَا سفيانُ بن عُيَيْنَةَ قال حَدَّثَنَا عبد الله بن محمد بن عَقِيلٍ سَمِعَ جَابِراً، قال سفيان: وحدثنا محمد بن المنكَدِرِ عن جابرٍ قال: خَرَجَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاَنَا مَعَهُ، فَدَخَلَ عَلَى امْرَاَةٍ مِنَ الاَنْصَارِ، فَذَبَحَتْ لَهُ شَاةً فَاَكَلَ، وَاَتَتْهُ بِقِنَاعٍ مِنْ رُطَبٍ فَاَكَلَ مِنْهُ، ثُمَّ تَوَضَّاَ للظُّهْرِ وَصَلَّى، ثُمَّ انْصَرَفَ، فَاَتَتْهُ بِعُلَالَةٍ مِنْ عُلَالَةِ الشَّاةِ، فَاَكَلَ، ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

قال: وفی الباب عن ابی بكر الصديق ، وابن عباسٍ، وابی هُريرةَ، وابن مسعودٍ، وابی رافِعٍ، وامِّ الحَكَمِ ، وعَمرو بن اُمَيَّةَ، وامِّ عامِرٍ، وسُوَيْد بن النُّعمانِ، وامِّ سلمة.

قال ابو عيسی: ولا يصحّ حديث ابی بكر فی هذا الباب مِنْ قِبَلِ اِسناده، اِنَّمَا رواه حُسَامُ بنُ مِصَكٍّ عن ابن سيرينَ عن ابن عباس عن ابی بكر الصديق عن النبی صلی الله عليه وسلم. وَالصَّحِيْحُ اِنَّمَاهُوَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ هٰكَذارَوَى الْحُفَّاظُ وَرُوِيَ من غير وجهٍ عن ابن سيرين عن ابن عباس عن النبی صلی الله عليه وسلم. ورواه عطاء بن يَسَارٍ، وعكرمةُ ومحمدُ بن عَمْرٍ وبن عطاء، وعلیُّ بن عبد الله بن عباس وغيرُ وَاحِدٍ عن ابن عباس عن النبی صلی الله عليه وسلم، ولم يذكُروا فيه: عن ابی بكر الصديق ، وهذا اصحُّ.

قال ابو عيسی: والعمل علی هذا عند اكثر اهل العلم من اصحاب النبیّ صلی الله عليه

وسلم والتابعين وَمَنْ بَعْدَهُمْ، مِثْلِ: سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، وابن المبارك، والشافعي، واحمدَ، وَاسحٰقَ: رَاَوْتَرْکَ الْوُضُوْءِ مِمَّامَسَّتِ النَّارُ. وَهٰذَا آخِرُ الْاَمْرَيْنِ من رسول الله عليه وسلم.
وَكَانَّ هذا الحديثَ نَاسِخٌ للحديث الاَوَّلِ: حديثِ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ.

باب ہے آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو کرنے کا بیان

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو کرو اگر چہ پنیر کا ایک ٹکڑا ہی کیوں نہ ہو۔ راوی کہتا ہے ابن عباسؓ نے ابو ہریرہؓ سے کہا کہ کیا ہم تیل کے لگنے سے وضو کریں گے؟ کیا ہم گرم پانی کے استعمال کرنے پر دوبارہ وضو کریں گے؟ ابو ہریرہؓ نے فرمایا اے بھتیجے جب تم حضور ﷺ کی کوئی حدیث سنو تو اس کی کوئی مثال مت بیان کرو

وفی الباب: باب میں ام حبیبہؓ، ام سلمہؓ، زید بن ثابتؓ، ابو طلحہؓ، ابو ایوبؓ اور ابو موسیٰ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ بعض اہل علم آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو کے قائل ہیں۔ اور حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے اکثر اہل علم آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو نہ کرنے کے قائل ہیں

باب ہے آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو نہ کرنے کا بیان

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ تشریف لے گئے اور میں آپ کے ساتھ تھا۔ پس آپ ﷺ ایک انصاری عورت کے گھر میں داخل ہوئے اور اس نے آپ ﷺ کے لیے بکری کو ذبح کیا۔ آپ ﷺ نے اس میں سے تناول فرمایا اور وہ کھجوروں کا ایک تھال لے کر آئی پس آپ نے اس میں سے تناول فرمایا۔ پھر ظہر کی نماز کے لیے وضو کیا اور نماز پڑھی پھر آپ ﷺ دوبارہ تشریف لے آئے پس یہ عورت بکری کے ماقبی گوشت کو لے کر حاضر ہوئی پھر آپ ﷺ نے دوبارہ اس میں سے تناول فرمایا پھر عصر کی نماز پڑھی اور وضو نہیں فرمایا۔

وفی الباب: باب میں ابو بکر صدیقؓ سے روایت ہے اور ابو بکر صدیقؓ کی حدیث اس باب میں سند کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے اس کو حسام بن مصک نے ابن سیرین کی سند سے عن ابن عباس عن ابی بکر الصدیق عن النبی ﷺ نقل کیا ہے اور صحیح روایت یہ ہے کہ یہ عن ابن عباس عن النبی ﷺ ہے۔ حفاظ حدیث نے اسی طرح نقل کیا ہے اور یہ روایت متعدد طرق سے عن ابن سیرین عن ابن عباس عن النبی ﷺ ہی کی سند سے ہے۔ اور عطاء بن یاسر اور عکرمہ اور محمد بن عمرو بن عطاء، اور علی بن عبد اللہ بن عباس اور بے شمار شاگردوں نے عن ابن عباس عن النبی ﷺ ہی کی سند سے نقل کیا ہے اور اس میں عن ابی بکر الصدیق ذکر نہیں کیا اور یہی بات زیادہ صحیح ہے۔

وفی الباب: باب میں ابو ہریرہؓ اور ابن مسعود، ابو رافع، ام الحکم، عمرو بن امیہ، ام عامر، سوید بن النعمان اور ام سلمہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں اور ان کے بعد اکثر اہل علم کا یہی مذہب ہے جن میں سفیان ثوریؒ، ابن مبارکؒ، امام شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ شامل ہیں ان کی رائے میں آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو نہیں کیا جائے گا

اور یہ حضور ﷺ کے دو کاموں میں سے آخری کام تھا اور یہ حدیث پہلی حدیث ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ آگ پر پکی ہوئی اشیاء کھا کر وضو کرنے والی حدیث ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ کے لیے ناسخ ہے۔

﴿تشریح﴾

۱۔ یا تو یہ کہا جائے کہ یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا پھر منسوخ ہو گیا۔

۲۔ یا یہ حکم استحبابی تھا نہ کہ وجوبی۔

۳۔ یا اس سے مراد (وضو لغوی ہے) جیسا کہ مجاہد کا مقولہ ہے: جو شخص اپنا منہ ہاتھ دھوئے گویا اس نے وضو کر لیا۔

انتوضأ من الدهن أنتوضأ من الحميم

ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کیا حدیث سے معارضہ کیا ہے؟

دہن سے مراد یہ ہے کہ جس شے [1] سے تیل نکالنا ہوتا ہے تو اس کو پہلے پانی میں پکایا جاتا ہے پھر اس کو شیرہ [2] وغیرہ میں پکاتے ہیں تو کیا اس شے کو ہاتھ لگانے سے وضو لازم ہوگا...... یا دھن سے یہ مراد ہے کہ وہ شے جس کا تیل نکالنا ہو اس کو شیرہ وغیرہ میں پکایا جائے۔ بہر حال یہاں جو دھن مذکور [3] ہے وہ ما مست النار کی قبیل سے ہو اسی طرح پنیر کے ٹکڑے سے مراد بھی آگ پر پکا ہوا پنیر ہے کیونکہ بعضے پنیر [4] آگ پر پکانے سے حاصل ہوتے ہیں اور بغیر آگ کے استعمال کے بھی بعض پنیر بنائے جاتے ہیں (وہ یہاں مراد نہیں۔ از مترجم)

پھر یہاں پر ابن عباس رضی اللہ عنہما کا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ پر اعتراض اور حدیث باب سے معارضہ کرنا یہ درحقیقت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی سمجھ پر اعتراض ہے۔ حدیث پر اعتراض مقصود نہیں، کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے جب صحابہ کرام اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر تعامل دیکھا کہ وہ آگ پر پکی ہوئی اشیاء کھانے کے بعد وضو نہیں کرتے تھے تو انہوں نے سمجھ لیا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث کا صحیح معنی نہیں سمجھا اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلام سے یہ معنی مراد نہیں لیا تھا۔

فدخل علی امرأة من الانصار

شاید کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی محرم ہوں یا بالکل بوڑھی عورت ہو یا یہ خاتون تنہا نہ [5] ہوں بلکہ ان کے ساتھ اور لوگ بھی ہوں۔

---

(۱) یعنی جس شے سے تیل نکالنے کا ارادہ ہوتا ہے تو اس کو پہلے پانی میں پکایا جاتا ہے پھر تل کے تیل میں پکایا جاتا ہے اور کبھی اس شے کو ابتداءً تل کے شیرہ میں پکایا جاتا ہے پانی میں نہیں پکایا جاتا۔

(۲) شیرہ سے مراد تل کا تیل ہے کیونکہ وہ تمام تیلوں کی بنیاد اور جان ہے۔

(۳) یعنی حدیث میں تیل سے مراد وہ تیل ہے جو پکانے سے حاصل ہوا ہو جیسا کہ اس کی دو صورتیں گزریں۔ (کبھی کسی شے کو پکانے سے تیل نکلتا ہے) اور کبھی بغیر پکائے تیل حاصل ہوتا ہے جیسا کہ کسی شے کو نچوڑا جائے یا دھوپ میں ڈال دیا جائے کما فی کتب الطب۔

(۴) ابن العربی فرماتے ہیں: لفظ ثور غذا کے کچھ حصے کو کہتے ہیں اور کبھی ثور کی اضافت اقط کی طرف ہو جاتی ہے۔ انتہی یہاں پر پنیر کا ٹکڑا مراد ہے۔

(۵) ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس احتمال کو بالجزم بیان کیا ہے شرح شمائل میں اور اسی سیاق کلام کے ساتھ اس حدیث کو مصنف رحمہ اللہ نے شمائل میں اور بیہقی اور طحاوی وغیرہ نے بھی ذکر کیا ہے۔ ابو داود رحمہ اللہ نے ان کی مخالفت کی ہے کہ انہوں نے سیاق حدیث اس طرح ذکر کیا: عن جابر بن عبد الله يقول قربت للنبي صلى الله عليه وسلم خبزاً ولحماً. الحدیث۔ (ثور کا معنی پنیر کا بڑا ٹکڑا لکھا ہے۔ از مترجم)

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنْ لُحُوْمِ الْاِبِلِ

☆حدثنا هناد حَدَّثَنَا ابو معاوية عن الاعمش عن عبدالله بن عبدالله الرَّازيّ عن عبد الرحمن بن ابى لَيْلٰى عن الْبَرَاءِ بن عَازِبٍ قال: سُئِلَ رسُوْلُ الله صلى الله عليه وسلم عَنِ الْوُضُوءِ مِنْ لُحومِ الْاِبِلِ؟ فقال: تَوَضَّؤُوْامِنْهَا وَسُئِلَ عَنِ الْوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ؟ فقال: لَاتَتَوَضؤا مِنْهَا.

قال : وفى الباب عن جابر بن سَمُرَةَ، وَاُسَيْدِ بْنِ حُضَيْر.

قال ابو عيسى: وقد رَوَى الحجّاجُ بن اَرْطَاةَ، هذا الحديث عن عبدِ الله بن عبد الله عن عبد الرحمن بن اَبِى ليلَى عن اُسَيْدِ بن حُضَيْر. والصحيحُ حديث عبد الرحمن بن ابى ليلى عن البَرَاءِ بن عَازِبٍ. وهو قول احمدَ واسحٰق.

وَرَوَى عُبَيْدَةُ الضَّبِّىُّ عن عبد الله بْنِ عبدِالله الرازِىّ عن عبد الرحمٰن بن اَبى لَيْلَى عن ذى الْغُرَّةِ الْجُهَنِيّ.

وَرَوَى حمادُ بن سَلَمَةَ هٰذَا الْحَدِيْثَ عَنَ الْحَجَّاجِ بْنِ اَرْطَاةَ، فَاَخْطَاَفِيْهِ وَقَالَ فِيْهِ عن عبد الله بن عبد الرحمن بن ابى ليلى عن ابيه عن اُسَيْدِ بن حُضَيْرٍ. والصحيحُ عن عبد الله بن عبد اللّٰه الرازىّ عن عبد الرحمٰن بن ابى ليلى عن البَرَاءِ بن عازب.

قال اسحٰق: صَحَّ فى هذا الباب حديثان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: حَديثُ البَرَاءِ وحديث جابر بن سَمُرَةَ.

باب ہے اونٹ کا گوشت کھانے کی وجہ سے وضو کرنے کا بیان

براء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ سے اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کرنے کے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کرو اور آپ سے پوچھا گیا کہ بکری کا گوشت کھانے سے وضو واجب ہوتا ہے؟ آپ نے فرمایا اس سے وضو مت کرو

وفی الباب: باب میں جابر بن سمرہ اور اسید بن حضیرؓ سے روایات ہیں

قال ابوعیسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حجاج بن ارطاۃ نے اس حدیث کو عن عبداللہ بن عبداللہ عن عبدالرحمن بن ابی لیلٰی عن اسید بن حضیر کی سند سے ذکر کیا اور صحیح روایت عن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ عن البراء بن عازب والی ہے۔ اور یہی امام احمدؒ، اسحٰقؒ کا قول ہے۔ عبیدہ الضّبی نے اس حدیث کو عن عبداللہ بن عبداللہ الرازی عن عبدالرحمن بن ابی لیلٰی عن ذی الغرّۃ کی سند سے نقل کیا اور حماد بن سلمہؒ نے اس حدیث کو عن حجاج بن ارطاۃ کی سند سے نقل کیا تو اس میں غلطی کی اور اس میں یہ کہا کہ عن عبداللہ بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ عن ابیہ عن اسید بن حضیر۔

حالانکہ صحیح روایت عن عبداللہ بن عبد اللہ الرازی عن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ عن البراء بن عازب ہے

امام اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ اس باب میں سب سے صحیح دو حدیثیں ہیں جو حضور ﷺ سے مروی ہیں ا۔ حدیث البراء ۲۔ دوسری جابر بن سمرۃؓ کی حدیث (یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں)

﴿تشریح﴾

یہ باب پہلے استثناء سے استثناء ہے (شاید اس کا مطلب یہ ہے کہ چار ابواب پہلے باب الوضوء من الریح، میں لاوضوء الامن صوتٍ او ریحٍ میں صوت اور ریح کو ناقض وضوء بالحصر کہا۔ اب اس استثناء سے وضو من لحوم الابل کو مستثنیٰ قرار دیا کہ یہ بھی ناقض وضو ہے۔ از مترجم) اس کا جواب گزشتہ باب کی طرح ہے۔ ہاں بعض علماء نے اونٹ کے گوشت اور دوسرے جانوروں کے گوشت کے درمیان فرق کیا ہے[1]۔ کیونکہ اونٹ کے گوشت میں جو شدت ہے وہ بکری، گائے، وغیرہ میں نہیں ہے۔ (لہٰذا بکری، گائے وغیرہ کے گوشت کھانے سے وضو کرنے کا حکم نہیں ہے)

عن ذی الغرۃ[2] کی وضاحت

یہ لفظ غین معجمہ کے پیش اور راء مہملہ کے ساتھ ہے جس پر تشدید ہے...... لیکن یہ عبیدۃ الضبی کی حدیث[3] بھی صحیح نہیں بلکہ براء اور جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیثیں صحیح سند کے ساتھ مروی ہیں جیسا کہ مصنف نے باب کے آخر میں تصریح فرمائی ہے۔ (قال اسحاق

---

(۱) اونٹ کا گوشت کھانا ناقض وضو ہے یا نہیں؟

(۱) اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے۔ جمہور کی رائے میں اونٹ کے گوشت کے کھانے سے وضو واجب نہیں ہوتا۔ اس مذہب کو خلفائے اربعہ، ابن مسعود، ابی بن کعب اور صحابہ کی ایک جماعت جمہور تابعین ائمہ ثلاثہ (مالک، شافعی، ابوحنیفہ) اور ان کے شاگردوں نے اختیار کیا ہے رضی اللہ عنہم اجمعین۔ اسکے برعکس امام احمد، اسحاق بن راہویہ، ابن المنذر، ابن خزیمہ کی رائے میں اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اس حدیث باب کی وجہ سے، اسی مذہب کو بیہقی نے اختیار کیا ہے اور محدثین کی ایک جماعت نے اسے نقل کیا ہے۔ کذافی البذل عن النووی وغیرہ. صاحب بذل نے جمہور کے دلائل تفصیل سے نقل فرمائے ہیں (اور اونٹ کے گوشت کے کھانے کے ناقض وضو نہ ہونے کی) یہی ایک دلیل کافی ہے کہ جمہور صحابہ اور تابعین نے نقض وضو کی حدیث سے اعراض کیا ہے، تو یہ اعراض کرنا مضبوط قرینہ ہے اس پر کہ حدیث میں وضو لغوی یا استحبابی مراد ہے۔

(۲) حافظؒ نے ان کا تذکرہ اسماء کے تحت کیا ہے نہ کہ القاب کے تحت، وہ فرماتے ہیں کہ ذوالغرۃ جہنی کا نام یعیش ہے وہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لحوم الابل کی حدیث کے راوی ہیں۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ان کے بارے میں معلوم نہ ہو سکا کہ یہ کون شخص ہیں۔ ائمہ جرح وتعدیل کی ایک جماعت نے اس راوی کا تذکرہ صحابہ میں کیا ہے ایک جماعت کا تذکرہ کیا ہے اور اکثر ائمہ نے ان کا نام یعیش بتلایا ہے جبکہ ابن ماکولا نے بعض علماء سے ان کا نام براء نقل کیا ہے۔ انتہیٰ (ذوالغرۃ کا نام براء بتلانا بظاہر وہم ہے۔ از مترجم) حافظؒ نے التلخیص الحبیر میں پہلے قول کو ترجیح دی ہے۔ (از مترجم: حافظؒ نے تہذیب التہذیب میں ۳/۲۲۳ پر اس کا تذکرہ یوں کیا ہے۔: "ت، ذوالغرۃ الجہنی کا نام یعیش ہے، وضو من لحوم الابل میں یہ حضور ﷺ سے نقل کرتے ہیں۔)

(۳) خلاصہ کلام یہ ہے جیسا کہ حافظ نے تلخیص میں نقل کیا ہے کہ امام ترمذی نے اس سند میں ابن ابی لیلیٰ پر اختلاف نقل کیا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ اس روایت کو براء سے ناقل ہیں یا ذی الغرۃ سے یا اسید بن حضیر سے اور امام ترمذیؒ نے ابن ابی لیلیٰ عن البراء کو صحیح قرار دیا۔ اسی طرح ابن ابی حاتم نے علل میں اپنے والد صاحب سے نقل کیا ہے (انتہیٰ)

اصح مافی ھذا الباب حدیثان عن رسول اللّٰہ علیہ وسلم حدیث البراء وحدیث جابر ابن سمرۃ. مصنف نے اس عبارت سے ان دونوں حدیثوں کے صحیح ہونے کی تصریح کی ہے۔ ازمترجم) مصنف کا قول: اس حدیث کو حماد بن سلمہ نے حجاج بن ارطاۃ سے نقل کیا ہے اور اس کی سند میں غلطی کی ہے وہ غلطی یہ ہے کہ حماد نے عن عبد اللّٰہ بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ نقل کیا۔ یہی غلطی ہے کیونکہ عبداللہ دو شخصوں کا نام ہے۔ ایک: عبدالرحمٰن ابن ابی لیلیٰ کے بیٹے[1] کا۔

اور دوسرے: عبداللہ الرازی کے بیٹے کا نام بھی عبداللہ ہے تو حماد الراوی نے غلطی سے عبداللہ الرازی کے بیٹے کے بجائے عبد الرحمٰن ابن ابی لیلیٰ کے بیٹے کو ذکر کر دیا پھر حماد الراوی نے عن اسید بن حضیر نقل کیا یہ دوسری غلطی ہے کیونکہ یہاں صحابی براء ہیں، حماد راوی نے براء کی جگہ اسید کو ذکر کر دیا اور پہلی سند[2] میں صرف ایک غلطی ہے کہ اس میں براء کی جگہ اسید بن حضیر کو ذکر کر دیا گیا (بظاہر پہلی سند سے مراد حجاج بن ارطاۃ والی سندِ حدیث ہے اس سند میں عن عبداللہ بن عبداللہ عن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کے بعد صحابی عن اسید بن حضیر ہیں۔ ازمترجم)

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنْ مَسِّ الذَّکَرِ

☆حدثنااسحٰق بن منصور قال حَدَّثَنَا یحیی بن سعید القطَّانُ عن ھشام بن عُرْوَۃَ قال اخبرنی اَبِی عن بُسْرَۃَ بنْتِ صَفْوَانَ ان النبیّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: مَنْ مَسَّ ذَکَرَہٗ فَلا یُصَلِّ حَتّٰی یَتَوَضَّأَ. قال: وفی الباب عن اُمِّ حَبِیبَۃَ، وَاَبِی اَیُّوبَ وابی ھریرۃ، واَرْوَیٰ ابْنَۃِ اُنَیْسٍ، وعائشۃَ، وجابِرٍ، وَزَیْدِ بنِ خَالِدٍ، وعبد اللّٰہِ بنِ عَمْرو.

قال ابو عیسی: ھذا حدیث حسن صحیح. قال ھٰکذا رواہ غیرُ واحدٍ مثلَ ھذا عن ھشام بن عروۃ عن ابیہ عن بُسْرَۃَ.

وَرَوَی ابو اسامۃَ وغیرُ واحدٍ ھذا الحدیث عن ھشام بن عروۃ عن ابیہ عن مَرْوَانَ عن بُسْرَۃَ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نَحْوَہٗ حَدَّثَنَا بذلک اسحٰق بن منصورٍ حَدَّثَنَا ابو اسامۃ بھذا.

---

(۱) میرے علم میں نہیں کہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کے کسی بیٹے کا نام عبداللہ ہو۔ ہاں ان کے پوتے کا نام عبداللہ ہے جن کا نسب عبداللہ بن عیسیٰ بن عبدالرحمٰن ہے۔ شاید حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی یہی مراد ہو۔ محدثین کے یہاں دادا کی طرف نسبت تو ہوتی ہی رہتی ہے۔ (ازمترجم: عبداللہ بن عیسیٰ بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ الانصاری الکوفی، یہ اپنے چچا محمد بن عبدالرحمٰن سے عمر میں بڑے تھے، یہ اپنے والد عیسیٰ اور اپنے دادا عبدالرحمٰن وغیرہ سے احادیث نقل کرتے ہیں، یحییٰ بن معین، امام نسائی، ابن حبان وغیرہ نے ان کو ثقہ کہا ہے بلکہ بہت سے علما نے ان کو ابولیلیٰ کے خاندان میں سب سے زیادہ ثقہ قرار دیا ہے۔ اگرچہ بعض علماء نے ان پر کلام بھی کیا ہے۔ تہذیب التہذیب: ۵/۳۵۳ اور عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کے متعلق حافظؒ لکھتے ہیں ان کے والد کا نام یسار یا بلال یا داؤد تھا۔ ان کی حضرت عمر کی خلافت میں پیدائش ہوئی اور ان سے ان کے بیٹے عیسیٰ اور پوتے عبداللہ بن عیسیٰ روایت کرتے ہیں ان کے بقول انہوں نے ۱۲۰ صحابہ کی زیارت کی ہے ان کی وفات ۸۲ھ میں ہوئی۔ تہذیب التہذیب: ۶/۲۶۱)

(۲) یعنی صرف ایک غلطی کی تھی کہ براء کی جگہ (سندِ اول میں) اسید کو ذکر کیا گیا۔

☆وروَى هذا الحديثَ اَبُو الزِّنَادِ عن عروة عن بُسْرَةَ عن النبى صلى الله عليه وسلم: حَدَّثَنَا بِذٰلِکَ على بن حُجْرٍ قال حَدَّثَنَا عبد الرحمٰن بن اَبِى الزِّ نَاد عن اَبِيه عن عروة عن بُسْرَةَ عن النبى صلى الله عليه وسلم نَحْوَهُ. وَهُوَ قولُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ اَصْحَابِ النَّبِىِّ صلى الله عليه وسلم والتابعين. وبه يقول الْاَوْزَاعِىُّ والشافعىُّ واحمدُ واسحٰقُ.

قال محمدٌ: وَاَصَحُّ شَىْءٍ فى هذا البابِ حديثُ بُسْرَةَ.

و قال ابو زُرْعَةَ: حديثُ اُمِّ حَبِيبَةَ فى هذا البَابِ اَصَحُّ،وهو حديثُ العَلَاءِ بنِ الحرِثِ عن مَكْحُولٍ عن عَنْبَسَةَ بنِ ابى سُفْيَانَ عن اُمِّ حَبِيبَةَ.

وقال محمدٌ: لم يَسْمَعْ مكحولٌ من عَنْبَسَةَ بنِ ابى سُفْيَانَ، وَرَوَى مكحولٌ عن رَجُلٍ عن عَنْبَسَةَ غَيْرَ هذا الحديثِ. وَكَاَنَّهُ لَمْ يَرَ هٰذَا الْحَدِيْثَ صحيحاً.

باب ہے مس ذکر سے وضو کرنے کا بیان

بسرہ بنت صفوان رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتی ہیں کہ جو آدمی مَس ذکر کرے تو وہ نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ وضو کر لے۔

وفی الباب: باب میں ام حبیبہؓ، ابوایوبؓ، ابوہریرہؓ، اروی بنت انیسؓ، عائشہؓ، جابر بن زید بن خالدؓ اور عبداللہ بن عمروؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اسی طرح متعدد شاگردوں نے اس حدیث کو ہشام بن عروہ عن ابیہ کے بعد عن بسرۃ کی سند سے حدیث کو نقل کیا ہے۔ اور ابواسامہ اور متعدد شاگردوں نے اس حدیث کو ہشام بن عروہ عن ابیہ کے بعد حضرت بسرہ سے پہلے مروان کو ذکر کیا ہے۔

(امام ترمذی فرما رہے ہیں) اسحٰق بن منصور نے ہمیں یہ حدیث سنائی کہ ابواسامہ نے ہمیں یہ حدیث سنائی اور اس حدیث کو ابوالزناد نے عن عروہ عن بسرہ عن النبی علیہ السلام کی سند سے نقل کیا۔ ہم سے یہ حدیث علی بن حجر نے بھی بیان کی ہے۔ عبدالرحمٰن بن ابوالزناد بھی اپنے والد سے وہ عروہ سے وہ بسرہ سے اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح نقل کرتے ہیں۔

اور یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ اور تابعین میں متعدد اہل علم کا مذہب ہے۔ امام اوزاعیؒ، امام شافعیؒ اور احمدؒ اور اسحٰقؒ کا یہی مذہب ہے۔

وقال محمد: امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اس باب میں سب سے اصح حدیث حضرت بسرہؓ کی حدیث ہے۔ امام ابوزرعہؒ نے فرمایا کہ ام حبیبہؓ کی حدیث اس باب میں زیادہ اصح ہے اور وہ حدیث العلآء بن حارث عن مکحول عن عنبسة بن ابی سفیان عن ام حبیبه کی سند سے ذکر ہے۔

قال محمد: امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ مکحول کا عنبسہ بن ابی سفیان سے سماع ثابت نہیں ہے۔ اور مکحول نے عنبسہ سے ایک رجل کے

واسطے سے اس حدیث کے علاوہ حدیث نقل کی ہے۔ گویا امام بخاریؒ کی رائے میں حدیث ام حبیبہؓ صحیح نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾

فقہاء[1] کی ایک جماعت نے مس ذکر سے وضو کو لازم قرار دیا ہے۔

مروان اور عروہ ابن زبیر کے درمیان مناظرہ:

یہ روایت جس کو امام ترمذیؒ نے ذکر کیا ہے[2] اس کا قصہ یہ ہے کہ مروان نے عروہ بن الزبیر سے (جن کا ذکر مطلق عروہ کے نام سے روایت میں ہوا ہے اور جب عروہ مطلق آئے تو یہی ابن الزبیر مراد ہوتے ہیں) مناظرہ کیا۔ اس مسئلہ میں مروان کا مذہب اس سے نقض وضوء کا تھا (جبکہ عروہ کا مذہب یہ تھا کہ مس ذکر سے وضو نہیں ٹوٹتا) جب ان کا آپس میں اختلاف ہو گیا تو مروان نے بسرۃ بنت صفوان کے پاس ایک شرطی بھیجا کہ ان سے مس ذکر سے وضو ٹوٹنے کے متعلق حدیث دریافت کر کے آؤ، پس شرطی ان کے پاس سے لوٹا اور اس نے بتلایا کہ وہ مس ذکر سے وضو کی قائل ہیں۔ اسی روایت کو عروہ نے بسرہ بنت صفوانؓ سے نقل کیا ہے۔ ذرا غور کیجئے کہ عروہ نے بسرۃ بنت صفوان سے اس روایت کو یا تو مروان[3] کے واسطے نقل کیا ہے یا اس شرطی کے واسطے سے اسی وجہ سے صرف لفظ عن سے اس کو نقل کرتے ہیں۔

حدیث کا معنعن ہونا اس کے انقطاع پر دلالت کرتا ہے

سماع حدیث کی تصریح نہیں کرتے اگرچہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ حدیث کے بعض طرق میں عروہ نے اس حدیث کو بسرہ سے سمعتُ بسرۃ یا حدثتنی بسرۃ کے ساتھ نقل کیا ہے لیکن دوسری سند میں مروان کے واسطے کی تصریح ہے، لہٰذا مطلق روایت سے

---

(۱) مس ذکر کے مسئلہ میں ائمہ اربعہ کے اقوال

یہ جماعت شوافع میں اور امام مالک واحمد سے ایک روایت اسی طرح ہے جبکہ امام مالک واحمد رحمہما اللہ سے دوسری روایت حنفیہ کے مذہب کے مطابق ہے کہ مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹے گا۔

(۲) امام طحاوی وغیرہ نے اس طرح حدیث کا پس منظر تفصیل سے نقل کیا ہے۔

کیا عروہ کا بسرۃ سے بلا واسطہ سماع ثابت ہے؟

(۳) بعض علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ متعدد علماء نے بالیقین کہا ہے کہ عروہ نے اس حدیث کو بلا واسطہ بسرۃؓ سے سنا ہے جیسا کہ صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان میں ہے کہ عروہ کہتے ہیں کہ میں بسرۃ کے پاس گیا پس میں نے اس حدیث کے بارے ان سے پوچھا تو انہوں نے اس کی تصدیق کی لیکن یہ روایت نا قابلِ اعتماد ہے کیونکہ اگر یہ بلا واسطہ والی سند صحیح ہوتی تو بخاری ومسلم اس پر اعتماد کرتے، حالانکہ انہوں نے نہ اس کو صحیح سمجھا ہے اور نہ ہی اس پر اعتماد کیا ہے، قاله الشیخ فی البذل وبسط الکلام علیه فارجع الیه. اسی وجہ سے بیہقی نے کہا ہے کہ چونکہ عروہ کا بسرہ سے سماع میں اختلاف ہے اس لئے بخاری ومسلم نے اس حدیث کی تخریج نہیں کی۔

قلت: اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ جو مناظرہ امام احمد اور علی ابن مدینی اور یحییٰ ابن معین کے درمیان ہوا تھا اس میں ابن مدینی نے یحییٰ سے کہا کہ تم بسرہ کی سند پر کس طرح عمل پیرا ہو جبکہ مروان نے ایک شرطی بھیجا کہ مسئلہ دریافت کر کے آؤ پھر اس شرطی کے بتلانے کے بعد اس کی تشہیر ہوئی ہے تو یحییٰ نے اس بات پر کوئی انکار نہیں کیا اور امام احمد بن حنبل نے بھی علی بن مدینی کے اس قول کی تصویب فرمائی تو الامر کما قال فرمایا۔ ان تین ائمہ میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ عروہ نے اس حدیث کو بلا واسطہ بھی بسرہ سے سنا ہے۔ فتامل

مراد بواسطہ مروان ہے، جب تک کہ مروان کا واسطہ نہ ہونے کی تصریح نہ ہو جائے اور اس پر قرینہ لفظ عـــن ہے اور یہ قصہ اسی طرح مشہور و معروف ہے اور کتب حدیث میں اسی پسِ منظر کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے نیز الفاظ حدیث میں کئی دوسرے[1] احتمال بھی ہیں لہٰذا یہ حدیث باب اس حدیث کے کس طرح معارض ہو سکتی ہے جو اپنے مدلول پر نص ہے جس کو کبار صحابہ اور تابعین اور ان کے متبعین کے ایک جم غفیر نے نقل کیا ہے وہ روایت: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: ''هل هو الا مضعة منك او بعضة منك'' ہے۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی تائید فقہاءِ صحابہ حضرت علی[2] وغیرہ کے عمل سے بھی ہوتی ہے۔

رہیں وہ روایات جن میں مسّ ذکر سے وضو کے لازم ہونے کا ذکر ہے تو اس میں سند کے اعتبار سے سب سے عمدہ روایت حدیث بسرہ ہے جیسا کہ امام ترمذی نے اس کا اعتراف کیا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ امام بخاری فرماتے ہیں: اصح شیء فی ہذا الباب حدیث بسرہ اور اس کی صحت[3] تو آپ پر خوب واضح ہو چکی (یعنی یہ حدیث سنداً صحیح نہیں بوجہ واسطہ مروان یا شرطی کے۔ از مترجم) تو دوسری روایات جو صحت کے اس مقام پر نہیں ہیں ان کا کیا حال ہوگا؟ بعض علماء یوں کہتے ہیں کہ مروان ایسا شخص نہیں کہ اس کی روایت نا قابل احتجاج ہو اور اس کی حدیث رد کردی جائے کیونکہ بخاری رحمہ اللہ نے ان سے روایت اپنی صحیح بخاری میں نقل کی ہے۔

امام بخاری کے مروان سے حدیث نقل کرنے کی وجہ

جواب یہ ہے کہ بخاری رحمہ اللہ نے ان سے روایت ان کے حاکم بننے سے پہلے نقل کی ہے۔ (جب وہ صالح ثقہ تھا) یا جواب یہ بھی ہو سکتا[4] ہے کہ بخاری رحمہ اللہ نے ان سے وہ احادیث نقل کی ہیں جن میں مروان متفرد نہیں بلکہ مروان کے علاوہ دوسرے ثقہ راوی بھی اس حدیث کے ناقل ہوں اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ روایت حدیث میں مروان ثقہ راوی تھا وہ حدیث میں جھوٹ نہیں بولتا تھا تو اس شرطی کا عادل ہونا مجہول ہے۔

مرسل عروہ کیوں قابل قبول نہیں؟

اگر یہ اشکال کیا جائے کہ تابعی کی مراسیل تو حنفیہ کے ہاں مقبول ہوتی ہیں تو تم اس عروہ تابعی کی مرسل روایت کو قابلِ اعتماد کیوں نہیں سمجھتے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مراسیل تابعی ہمارے یہاں تب قابل اعتبار ہیں جب متروک راوی کی ثقاہت اور ضعف معلوم نہ

---

(۱) جیسا کہ عنقریب آ رہا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

حنفیہ کے دلائل

(۲) نیز ابن مسعود، عمار بن یاسر، حذیفہ بن الیمان، ابو ہریرہ، ابن عباس، ابو الدرداء، عمران بن حصین، سعد بن ابی وقاص کا یہی مذہب ہے رضی اللہ تعالیٰ عنہم، ان صحابہ کے آثار مشہور ہیں جو اپنے مقام پر تفصیل سے موجود ہیں، امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارے علم میں نہیں ہے کہ کسی صحابی نے مسِ ذکر سے وضو کا فتویٰ دیا ہو۔ سوائے ابن عمر کے فتویٰ کے جبکہ اکثر صحابہ نے ان کی اس مسئلہ میں مخالفت کی تھی انتہیٰ

(۳) حدیث باب کی تضعیف: امام طحاوی نے اس حدیث پر کئی اعتراضات کئے ہیں اور یحییٰ ابن معین فرماتے ہیں تین احادیث ایسی ہیں جن میں کوئی بھی صحیح نہیں۔ نمبر ۱: حدیث كل مسكر خمر. نمبر ۲: حديث من مس ذكره فليتوضأ. نمبر ۳: حديث لا نكاح الا بولی.

(۴) امام بخاری پر یہی تو اعتراض ہے کہ انہوں نے مروان سے حدیثوں کو نقل کیا ہے اس وجہ سے حافظ نے مروان کا نام بھی ان مطعون راویوں کی فہرست میں لکھا ہے جن کی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ پر اعتراض کیا جاتا ہے۔

ہواور اگر متروک راوی کا ضعف معلوم ہو جائے جیسا کہ یہاں پر ہے تو تابعی کی مرسل روایت حنفیہ کے یہاں نا قابل احتجاج ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ مروان اور اس کے حواریوں کا فاسق وفاجر ہونا اظہر من الشمس اور گذشتہ کل سے زیادہ واضح ہے۔ اب شافعیہ پر یہ اعتراض ہے کہ تم اس مرسل روایت سے اپنا مذہب کس طرح ثابت کررہے ہو حالانکہ تم مرسل روایت کو نا قابل احتجاج شمار کرتے ہو؟

حدیث باب کے دیگر جوابات:

پھر اس حدیث باب کی توجیہات ہوسکتی ہیں کہ

۱۔ یہ منسوخ ہے۔

۲۔ یا یہ حکمِ وضو استحبابی ہے نہ کہ ایجابی تا کہ اس صحیح روایت کے مخالف نہ ہو جس کو ہم نقل کر چکے ہیں نیز صحابہ کے عمل کی بھی مخالفت نہ ہو۔

۳۔ یا مس ذکر تب ناقض ہے جب اس سے کوئی شے (مذی وغیرہ) خارج ہو جائے۔

۴۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ لفظ مس کا مفعول محذوف ہو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ذکر کو قبیح سمجھتے ہوئے اور اپنی زبان مبارک کو اس سے محفوظ کرتے ہوئے اس کا ذکر نہیں کیا تو تقدیر عبارت "من مس ذکرہ بفرج امراتہ فلیتوضأ" ہوئی تو یہاں امر داعی اور سبب کو مدّعیٰ اور مسبب کے قائم مقام کر دیا کیونکہ التقائے ختانین سبب ہے کسی شے کے خروج کا اور نفسِ انزال نظروں سے اوجھل ہوتا ہے تو شریعت نے التقائے ختانین پر وضو کا حکم لازم کیا بطور احتیاط اور آسانی کے اور یہ حنفیہ کا واضح مسلک ہے۔ اگر یہ اشکال ہو کہ بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ اپنا ہاتھ اپنی شرم گاہ پر لگائے تو وہ وضو کرے (تو معلوم ہوا کہ مس سے مراد ہاتھ کا مس ہے نہ کہ مس ذکر بفرج امراتہ) تو آپ کی یہ تاویل صحیح نہ ہوئی کیونکہ اس روایت میں لفظ ید کی تصریح ہے تو اس روایت میں مفعول مقدر نہیں نکال سکتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں روایت بالمعنیٰ بالکل شائع ہے اور ہوتی رہتی ہے تو جس راوی نے من مس ذکرہ سے ہاتھ سے مس کرنا سمجھا ہو تو اس سے اپنے گمان کے مطابق یہ لفظ افضیٰ بیدہ والے نقل کر دیئے اور اگر یہ گمان کیا کہ من مس ذکرہ اور افضیٰ بیدہ دونوں کا ایک ہی مطلب ہے حالانکہ نفس الامر میں ایسا نہیں۔ نیز اس افضیٰ بیدہ والی روایت میں بھی تاویل ممکن ہے کہ لفظ افضاء ایک مفعول کا تقاضا کرتا ہے اور ہاتھ اس لئے بطور آلہ کے ہے (یعنی ہاتھ کی مدد سے افضاء الذکر بفرج امراتہ کیا ہو۔ از مترجم) نیز امر کو استحبابی ماننے کی صورت میں تکلف کی ضرورت بھی نہ رہے گی۔ شوافع پر یہ بھی اعتراض ہوگا کہ آپنے ظاہر کف اور بطن کف میں کیوں فرق کیا؟ حالانکہ حدیث میں لفظ ید مطلق ہے تو یہ کہنا کہ وضو باطن کف سے چھونے سے ٹوٹے گا نہ کہ ظاہر کف سے یہ تخصیص بلا دلیل ہے شاید کہ شوافع یہ عذر[1] کریں عرف عام میں لمس سے یہ مراد ہوتا ہے کہ باطن کف

---

(۱) قائلینِ نقض وضو پر اعتراض اور ان کے اقوال میں اضطراب:

اگر یہ جواب اور عذر تسلیم بھی کرلیا جائے تو یہ اشکال باقی ہے کہ آپ نے یہ فرق کہاں سے نکالا کہ بالقصد لمس سے وضو ٹوٹے گا ورنہ نہیں۔ شہوت سے چھونے سے وضو ٹوٹے گا ورنہ نہیں، نیز ہاتھ کے لمس سے وضو ٹوٹے گا، کلائی اور زائد انگلی سے وضو نہ ٹوٹے گا، اسی طرح چھوٹے اور بڑے کا فرق، نیز اپنی شرم گاہ کو لمس کرنے اور غیر کی شرمگاہ کو لمس کرنے میں فرق، نیز زندہ کے ذکر اور میت کے ذکر میں فرق، نیز انسانوں اور جانوروں کی شرم گاہوں کا فرق، نیز دبر اور خصیتین کو چھونے سے وضو نہ ٹوٹے گا اور مس بالحائل اور بلا حائل اور خنثیٰ اور غیر خنثیٰ کے چھونے میں فرق ہے اس طرح اور بہت سی صورتیں ہیں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

کے ساتھ لمس کیا جائے کیونکہ جس شخص نے کسی شے کو ہتھیلی کی پشت[1] کے ساتھ ہاتھ لگایا تو اسے یہ نہیں کہتے کہ اس نے اسے چھوا ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اس شخص کا ہاتھ اس شے پر پڑ گیا تھا اور یہ حکم غیر معقول المعنی ہے (جیسا کہ یہاں مس ذکر سے وضو کا وجوب) اس کو غیر منصوص کی طرف متعدی نہیں کر سکتے لہٰذا شوافع نے کہا ہے کہ وضو اس وقت ٹوٹے گا جب کہ ہتھیلی کے اندرون سے شرمگاہ کو چھوئے جس پر نص وارد ہے ظاہر کف کے ساتھ لمس سے (جس پر نص وارد نہیں) وضو نہیں ٹوٹے گا یہ بھی ممکن ہے کہ بعض راویتوں میں لفظ کف صراحتاً موجود ہو تو لفظ ید والی روایت کو اسی کف پر محمول کریں گے کیونکہ شوافع کے یہاں مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدیث مذکورہ کی وضاحت:

و کانه لم یر هذا الحدیث صحیحا

یعنی امام بخاری کے یہاں مکحول کا سماع عنبسہ سے نہیں ہے اور جس روایت کو مکحول نے عنبسہ سے نقل کیا ہے تو اس میں کوئی واسطہ موجود ہے۔ مکحول نے یہ روایت عنبسہ سے مشافہۃً نقل نہیں کی تو "ان محمدا لا یری حدیث مکحول عن عنبسة صحیحا" کا مطلب ہوا کہ بوجہِ عدم لقاء وہ اس روایت کو صحیح نہیں سمجھتے نیز روایت بھی معنعن ہے لیکن چونکہ یہ بات (کہ بخاری رحمہ اللہ کے یہاں حدیث مکحول صحیح نہیں ہے) غیر یقینی[2] ہے تو امام ترمذی نے لفظ کَاَنَّ کا اضافہ کیا تاکہ اس کی طرف اشارہ ہو جائے۔ اور مکحول کی حدیث سے مراد وہ سند ہے جس کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے قال ابو زرعہ کہہ کر اشارہ کیا ہے (پوری عبارت اس طرح ہے: **قال ابوزرعة حدیث ام جبیبة فی هذا الباب اصح وهو حدیث العلاء بن الحارث عن مکحول عن عنبسة بن ابی سفیان عن ام حبیبة. از مترجم**)

(مابقیہ گذشتہ صفحہ) جن میں قائلینِ نقضِ وضوء کا آپس میں اختلاف ہے۔ یہ صورتیں تقریباً چالیس کے عدد تک پہنچتی ہیں جیسا کہ ابن العربی نے مفصلاً نقل کیا ہے تو اس اختلاف شدید سے معلوم ہوا کہ ان کے مذہب میں حدیث کا محمل واضح نہ ہو سکا اگر حدیث کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے اور اس حدیث کو حدیثِ طلق پر راجح بھی قرار دے دیں تب بھی حدیثِ باب مجمل ہے جس کی مراد خود نقض کے قائلین (شرم گاہ کے چھونے سے وضو کو واجب کہنے والے علماء) کے یہاں واضح نہیں۔ چہ جائے کہ قائلین عدم نقض کے یہاں اس کی مراد واضح ہو سکے۔

(۱) قلت: جو علماء مس ذکر کو ناقض وضو کہتے ہیں خود ان کے یہاں بھی اس قید کے لگانے میں اختلاف واقع ہوا ہے ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ ظاہر کف اور باطن کف میں کوئی فرق نہیں۔ عطاء اور اوزاعی کا یہی قول ہے اور امام مالک، لیث، شافعی اور اسحاق رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مس ذکر تب ناقض وضو ہے جب باطن کف کے ساتھ ہو کیونکہ ظاہر کف چھونے کا آلہ نہیں ہے تو یہ ایسا ہوا جیسا کہ اس نے اپنی ران سے شرم گاہ کو چھو لیا (تو ران سے شرم گاہ کا چھو لینا ناقضِ وضو نہیں تو ظاہر کف سے چھو لینا بھی ناقضِ وضو نہیں) امام احمدؒ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: اذا افضی احدکم بیده کے عموم سے استدلال کیا ہے اور دوسری روایت میں اذا افضی احدکم الی ذکره ہے جس کا عموم دلالت کرتا ہے کہ ہتھیلی کی پشت اس کے ہاتھ کا ہی جزء ہے (لہٰذا وہ بھی ناقضِ وضو ہے)۔

(۲) کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس پر عدم صحت کی تصریح نہیں فرمائی لیکن چونکہ حدیث پر منقطع ہونے کا حکم لگایا ہے تو اس سے حدیث کا صحیح نہ ہونا بھی لازم آتا ہے عند البخاری رحمہ اللہ تعالیٰ اور مکحول کی اس حدیث کو ابن ماجہ نے اپنی سنن میں نقل کیا ہے۔

باب ماجاء فِیْ تَرْکِ الوضوء من مَسِّ الذَّکَرِ

☆حدثنا هناد حدثنا مُلازِمُ بن عَمْرٍو عن عبد الله بن بَدْرٍ عن قَیْسِ بنِ طَلْقِ بن عَلِیٍّ هُوَ الحَنَفِیُّ عن ابیه عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال:وَهَلْ هُوَاِلَّامُضْغَةٌ مِنْهُ؟ اَوْ بَضْعَةٌ مِنْهُ.قال : وفی الباب عن اَبی اُمَامَةَ. قال ابو عیسی: وقد رُوِیَ عَنْ غَیْرِواحِدٍمن اصحاب النبی صلی اللّٰه علیه وسلم علیه وسلم وبعضِ التابعینَ:اَنَّهُمْ لَمْ یَرَوُا الوضوءَ من مَسّ الذکر. وهو قول اهل الکوفة وابنِ المبارک. وهذا الحدیث اَحْسَنُ شَیُٔ رُوِیَ فی هذا البابِ.

وقد رَوَی هذا الحدیثَ اَیُّوبُ بنُ عُتْبَةَ ومحمد بنُ جَابِرٍ عن قیس بن طَلْق عن ابیه.وقد تَکَلَّمَ بعضُ اهلِ الحدیث فی محمد بن جابرٍ وَاَیُّوبَ بنِ عُتْبَةَ.

وحدیث مُلازِم بنِ عَمْرٍ وعن عبدِ اللّٰهِ بنِ بَدْرٍ اَصَحُّ وَاَحْسَنُ.

باب ہے مس ذکر سے وضو نہ کرنے کے بیان میں

طلق بن علیؓ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کا ارشاد فرمایا وہ تمھارے جسم کی ایک بوٹی ہے یا ٹکڑا ہے۔باب میں ابوامامۃ سے روایت ہیں۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے بے شمار صحابہ اور بعض تابعین سے مروی ہے کہ وہ مس ذکر سے وضو کے قائل نہیں تھے۔اور یہ اہل کوفہ اور ابن مبارک کا مذہب ہے اور اس باب میں روایت کردہ احادیث میں یہ حدیث سب سے زیادہ احسن ہے۔اور اس حدیث کو ایوب بن عتبہ،محمد بن جابر دونوں نے قیس بن طلق عن ابیہ کی سند سے نقل کیا ہے(لیکن امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ)بعض محدثین نے محمد بن جابر اور ایوب بن عتبہ کی حدیث پر کلام کیا ہے۔اور ملازم بن عمرو عن عبداللہ بن بدر کی روایت(جو یہاں ذکر ہوئی)سب سے زیادہ اصح اور سب سے احسن ہے۔

باب ترک الوضوء من القبلة

☆حدثنا قتیبة وهناد وابو کُرَیْبٍ، واحمدُ بن مَنِیعٍ، ومحمودُ بن غَیْلَانَ، وابو عَمَّارٍ الحسینُ بنُ حُرَیْثٍ قالوا:حدثنا وکیع عن الاعمش عن حبیب بن ابی ثابت عن عُرْوَةَ عن عائشة: اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَبَّلَ بَعْضَ نِسَائِهِ، ثُمَّ خَرَجَ اِلَی الصلاةِ وَلَمْ یَتَوَضَّاَ. قال: قُلْتُ: مَنْ هِیَ اِلَّا اَنْتِ؟ قَالَ:فَضَحِکَتْ.

قال ابو عیسی:وقد رُوِیَ نَحْوُ هذا عن غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللّٰه علیه وسلم والتابعین. وهو قولُ سفیانَ الثوریّ واهل الکوفة، قالوا لَیْسَ فِی الْقُبْلَةِ وُضُوْءٌ.

وقال مالك بنُ انسٍ والاَوْزَاعِیُّ والشافعی واحمد واسحٰق: فِی الْقُبْلَةِ وضوءٌ، وهو قول غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللّٰه علیه وسلم والتابعین. وانما ترک اصحابنا حدیث عائشة عن النبی صلی الله علیه وسلم فی هٰذَالانه لَایَصِحُّ عَنْدَهُمْ، لِحَالِ الْاِسْنَادِ.

قال: وسمعتُ ابابكرٍ العطَّارَ البصریَّ یَذْكُرُ عن علی بن المدینیِّ قال: ضَعَّفَ یَحْیَی بْنُ سَعِیْد الْقَطَّانُ هٰذَا الْحَدِیْثَ جدًّا، وقال: هو شِبْهُ لاشیءِ.

قال: وسمعتُ محمد بن اسمٰعیلَ یُضَعِّفُ هٰذا الحدیث، وقال: حبیبُ بن ابی ثابتٍ لم یَسْمَعْ من عروة. وقدرُوِیَ عن ابراهیمَ التَّیْمِیِّ عن عائشة: اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَبَّلَهَاوَلَمْ یَتَوَضَّأَ. وهٰذا لایصح ایضاً، ولا نَعْرِفُ لابراهیم التَّیْمِیِّ سماعاً من عائشة ولیس یصحُّ عَنِ النَّبی صلی اللّٰه علیه وسلم فی هذا البابِ شی ء.

باب ہے بوسہ دینے سے وضو کے نہ ٹوٹنے کا بیان

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ نے اپنی کسی بیوی کا بوسہ لیا اور پھر نماز کے لیے تشریف لے گئے اور پھر وضو نہیں فرمایا۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے عرض کیا کہ وہ کون خاتون ہوں گی سوائے آپ کے تو حضرت عائشہؓ (میری تصدیق میں) ہنس پڑیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بے شمار اہل علم سے اسی طرح مروی ہے اور یہ سفیان ثوری اور اہل کوفہ کا مذہب ہے۔ ان (اہل علم) کی رائے یہ ہے کہ بوسہ دینے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ امام مالک بن انسؒ، امام شافعیؒ امام اوزاعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ کے مذہب میں بوسہ دینے سے وضو ٹوٹ جائے گا اور حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے متعدد اہل علم کا یہی مذہب ہے (امام ترمذیؒ جواب دے رہے ہیں) ہمارے اصحاب شافعیہ نے حدیث عائشہ عن النبی ﷺ کو اس لیے چھوڑ دیا کیونکہ یہ حدیث شافعیہ کے یہاں سند کے اعتبار سے صحیح نہیں۔ امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ میں نے ابوبکر عطار البصریؒ کو کہتے ہوئے سنا کہ وہ علی بن مدینی کا قول نقل کرتے ہیں۔ علی بن مدینی نے فرمایا کہ یحییٰ بن سعید قطان نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا اور فرمایا یہ ضعیف ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ وہ اس حدیث کو ضعیف قرار دے رہے تھے۔ اور امام بخاریؒ نے فرمایا (ضعیف ہونے کی وجہ) کہ حبیب بن ابی ثابت کا عروہ سے سماع نہیں ہے اور (دوسری سند میں) یہ روایت عن ابراہیم التیمی عن عائشہ کی سند سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عائشہؓ کا بوسہ لیا اور وضو نہیں کیا۔ یہ ابراہیمی التیمی والی روایت بھی صحیح نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ابراہیم التیمی کا حضرت عائشہؓ سے سماع نہیں پاتے اور حضور ﷺ سے اس باب میں کوئی بھی صحیح السند روایت مروی نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے مس مرأۃ کے مسئلہ میں اپنے مذہب کے مطابق باب قائم نہ کرنے کی وجہ:

شافعیہ نے عورت کو چھونے سے وضو ٹوٹنے پر اللہ تعالیٰ کے فرمان: او لامستم النساء سے استدلال کیا ہے لہٰذا مصنف نے کسی حدیث کو لانے کی اور اس کے لئے باب باندھنے کی ضرورت بھی نہیں سمجھی بخلاف شرمگاہ کو ہاتھ سے چھونے سے وضوء ٹوٹنے کے مسئلہ میں کیونکہ وہ نص قرآنی سے ثابت نہیں لہٰذا اس میں روایت حدیث سے اپنا مذہب ثابت کرنے کی ضرورت باقی تھی چونکہ عورت کو بوسہ دینے سے وضو کا نہ ٹوٹنا، شوافع کے مذہب میں یہ قرآنی آیت کے معنی کے معارض ہے کیونکہ انہوں نے او لامستم النساء میں لمس سے ایک عام معنیٰ مراد لیا ہے جو اس لمس کو بھی شامل ہے جو جماع کے بغیر ہو (اور اس لمس کو بھی شامل ہے جو جماع کیساتھ ہو) لہٰذا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے صرف "باب ترک الوضوء من القبلة" قائم کیا (اور اپنے مذہب کے مطابق باب قائم کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی۔ از مترجم)

من ھی الا انتِ کی وضاحت:

قولہ من ھی الا انت الخ

یہ قول بظاہر بے ادبی کا کلمہ ہے لیکن چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ام المؤمنین تھیں اور ان کی خالہ بھی تھیں کیونکہ یہ عروہ، اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا کے بیٹے ہیں جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صاحبزادی ہیں تو چونکہ اس سوال کے ضمن میں ایک فقہی مسئلہ کی تحقیق مقصود تھی لہٰذا اس سوال کی گنجائش نکل آئی کیونکہ دین کے کسی مسئلہ کی تحقیق کرنے میں کوئی شرم وحیاء مانع نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ یہ بوسہ دینے کا واقعہ اگر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے علاوہ کسی اور زوجہ محترمہ کے ساتھ پیش آیا ہوتا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس مسئلہ کی اس طرح تحقیق و وضاحت نہ کر سکتیں جو وضاحت اس صورت میں ہوئی کہ واقعہ خود انہی کے ساتھ پیش آیا تھا کیونکہ پہلی صورت میں صرف مسئلہ کا بیان ہوتا اور دوسری صورت میں یہ مشاہدہ ہے اور مشہور کہاوت ہے "لیس الخبر کالمعاینة" تو حضرت عروہ کے سوال کا مقصد یہ تھا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو یہ مسئلہ علم کی کونسی قسم سے حاصل ہوا ہے (بطور خبر یا بطور مشاہدہ) لہٰذا یہاں سے یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ جس شئے کا ذکر باعث شرم وحیا ہو تو اس کو ذکر کر سکتے ہیں جبکہ مسئلہ شرعیہ کی بحث اس پر موقوف ہو۔ پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہنسنا عروہ کی بات کو تسلیم کرنا ہے گویا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نعم میں جواب دیا۔

علی بن المدینی:

یہ مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے شہر کی طرف نسبت ہے [1]

---

(۱) مدنی اور مدینی میں فرق: جوہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اگر مدینہ (یثرب) کی طرف نسبت کی جائے تو ایسی نسبت والے شخص کو مدنی کہیں گے اور اگر کسی شخص کو مدینۃ المنصور کی طرف منسوب کیا جائے تو اس کو مدینی کہیں گے تا کہ اس میں فرق ہو جائے، کذا فی المغنی وغیرہ۔

مذکورہ قاعدہ پر ایک اشکال اور اس کے جوابات:

قلت: علی بن عبداللہ بن جعفر راوی (یہ علی بن المدینی مشہور امام الجرح والتعدیل ہیں ان کے والد عبداللہ بن جعفر سے امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب الصوم باب ما جاء فی من اکل ثم خرج یرید سفرا میں روایت نقل کی ہے ان کا پورا نام عبداللہ بن جعفر بن نجیح ہے ان کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

جب مدینة الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی دوسرے مدینہ کی طرف نسبت ہو تو نسبت میں یاء کو باقی رکھتے ہیں تا کہ مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے باسی اور اس کے غیر میں فرق ہو جائے اس کے برعکس اس لئے نہیں کیا کہ جو نسبت لوگوں کی زبانوں پر بکثرت ہے (یعنی مدینة الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے باسی کو مدنی کہنا) اس میں تخفیف ہو جائے بخلاف دوسرے شہر کے باسی کے۔

قال وسمعت:

سماع کا اقرار کرنے والے اور اس قول کے فاعل خود مؤلف رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔

حبیب لم یسمع من عروة کی وضاحت:

قوله حبيب بن ابی ثابت

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ عروہ نامی دو شخص ہیں

۱۔عروۃ المزنی

۲۔عروۃ بن الزبیر۔حبیب کی اس روایت میں عروہ سے عروۃ المزنی مراد ہیں[1] نہ کہ عروۃ ابن الزبیر۔اور حبیب کا سماع عروۃ

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ) امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس باب میں فرمایا کہ ان عبداللہ بن جعفر کو یحییٰ بن معین ضعیف قرار دیتے تھے۔از مترجم) باوجود یہ کہ مَدَنی ہیں لیکن ان کی نسبت مدینی ہے چنانچہ ان کو ابن المدینی کہتے ہیں (علی بن المدینی ہی کے نام سے مشہور ہیں نہ کہ علی بن المدنی) (یہاں آنے والی عبارت سے جواب واضح ہو رہا ہے۔از مترجم) معجم البلدان میں ہے: ابن طاہر نے بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ تک اپنی سند ذکر کر کے نقل کیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں: المدینی وہ شخص ہے جو مستقل مدینہ میں رہائش اختیار کرے اور وہاں سے رحلت نہ کرے اور مدنی وہ شخص ہے جو مدینہ سے دوسری جگہ منتقل ہو چکا ہو لیکن وہ مدینہ کا رہائشی ہو اور مشہور یہ ہے کہ اگر مدینة الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت ہو تو مدنی کہلائے گا اور اسکے علاوہ کسی دوسرے مدینہ کی طرف نسبت ہو تو مدینی کہلائے گا تا کہ فرق ہو جائے کوئی دوسری وجہ نہیں ہے...... کبھی کبھار مدینة الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے باسی کی نسبت میں (اصل مأخذ مدینہ کی طرف رد کر کے) اسے مدینی کہہ دیا جاتا ہے۔لیث کہتے ہیں: لفظ مدینہ مدینة الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ہے اور جب انسان کی نسبت اس شہر کی طرف ہو تو اس کو مدنی کہیں گے اور مدینة الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی بھی شہر کی طرف منسوب کیا جائے تو اسے مدینی ہی کہیں گے۔اسی وجہ سے ابو الحسن علی بن عبداللہ بن جعفر کو جو کہ ابن المدینی کے نام سے مشہور ہیں ان کو مدینی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اصلاً تو مدینہ کے رہائشی تھے پھر بصرہ منتقل ہو گئے تھے انتہیٰ۔(دوسرا جواب یہ ہے کہ) عینی نے سمعانی سے نقل کیا ہے کہ جو شخص مدینة الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو تو اسے مدنی کہیں گے اور جو شخص مدینۃ الرسول کے علاوہ کی طرف منسوب ہو تو اسے مدینی (اثبات یاء کے ساتھ) کہیں گے لیکن اس قاعدہ سے انہوں نے علی ابن المدینی کو مستثنیٰ قرار دیا ہے کہ انہیں ابن المدینی کہتے ہیں (حالانکہ وہ مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہیں)

(۱) قلت: ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ تصریح نہیں فرمائی کہ انہوں نے کونسا عروہ مراد لیا ہے ان کے کلام میں دونوں ہی احتمال ہیں کیونکہ محدثین اور اصحاب رجال اس کی تعیین میں مختلف رائے رکھتے ہیں۔ابن عبدالبر "الاستذکار" میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث محدثین کے یہاں معلول ہے پس بعض علماء کہتے ہیں کہ حبیب کا عروہ سے سماع ثابت نہیں اور بعض علماء نے سند میں موجود عروہ سے عروۃ المزنی مراد لیا ہے اور اس حدیث کی تضعیف کی ہے۔کوفیوں نے اس حدیث کو صحیح اور ثابت السند قرار دیا ہے کیونکہ ائمہ حدیث (ثقہ راوی) اس روایت کے ناقل ہیں۔

ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اعتراض کا جواب:

رہا حبیب کا عروہ سے عدم لقاء تو یہ نا قابل انکار ہے کیونکہ حبیب عروہ سے زیادہ عمر رسیدہ ان سے پہلے وفات پانے والے تابعین کی احادیث نقل کرتے ہیں (تو حبیب کی عروہ سے بطریقِ اولیٰ ملاقات ثابت ہوگی۔از مترجم) انتہیٰ، کذا فی السعایة. (بقیہ اگلے صفحے پر)

المزنی سے نہیں ہے جو حبیب ان عروۃ المزنی سے حدیثِ باب کو روایت کر رہے ہیں لہٰذا یہ روایت مرسل ہوئی جو کہ نا قابلِ اعتماد ہے (انتھیٰ کلام الترمذی)

عروہ سے عروۃ ابن الزبیر مراد ہونے پر قرائن، کثرتِ طرق، متابعات:

یہ بات آپ بخوبی جانتے ہیں کہ محدثین کی اصطلاح میں جب عروہ مطلق آئے تو اس سے عروۃ بن الزبیر ہی مراد ہوتے ہیں نہ کہ مزنی۔[1] نیز ابوداود رحمہ اللہ تعالیٰ نے تصریح کی ہے کہ حبیب کا عروۃ بن الزبیر سے سماع ثابت ہے اور اس حدیث کی عمدہ سند کو امام ابوداود نے اپنی سنن میں ثابت کیا ہے تو اس کو شبہ شئے[2] کہنا چاہیے نہ کہ شبہ لا شئے (امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسے شبہ لا شئے نقل کیا ہے اس پر رد مقصود ہے۔ از مترجم)

لا نعرف لابراهيم سماعا عن عائشة رضی اللہ عنہا کا جواب:

رہی یہ بات مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے بقول: ابراہیم التیمی کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع ثابت نہیں[3] (حدیثِ باب کی دوسری سند: **وقد روی عن ابراهيم التيمي عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قبلها ولم يتوضأ وهذا لا يصح ايضاً ولا نعرف لابراهيم التيمي سماعاً من عائشة** رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ کلام سامنے رکھ کر اگلی بات سمجھ میں آئے گی۔ از مترجم) تو یہ بات بالکل صحیح ہے لیکن یہ بات ہمارے لئے مضر بھی نہیں کیونکہ دوسری روایت میں یہ سند

(مابقیہ گذشتہ صفحہ) زیلعیؒ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے دوسرے مقام پر فرمایا کہ اس میں شک نہیں کہ حبیب نے عروہ سے سنا ہے انتھیٰ۔ اور بیہقی کا میلان اس طرف ہے کہ یہ عروۃ المزنی ہیں اور اس کو دیگر علماء نے بالجزم ذکر فرمایا ہے اسی وجہ سے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ترمذی کے کلام کی تفسیر عروۃ المزنی کے ساتھ کی ہے۔

ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کونسا عروہ مراد لیا ہے؟

لیکن میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کا میلان اس طرف ہے کہ یہ عروۃ بن الزبیر ہیں اسی وجہ سے امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا کہ حبیب کا سماع عروہ (یعنی ابن الزبیر) سے نہیں کیونکہ عروۃ المزنی سے حبیب کی ملاقات نا قابلِ انکار ہے بلکہ وہاں پر یہ علت بیان کرتے ہیں کہ یہ عروۃ المزنی مجہول ہیں خلاصۂ کلام یہ ہے کہ حدیث دونوں عروہ سے مروی ہے۔ شوکانی فرماتے ہیں: اس حدیث کو ابوداود، ترمذی، ابن ماجہ نے ابن الزبیر کے واسطہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے نیز ابوداود رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث کو مزنی کے طریق سے بھی نقل کیا ہے۔ ان ائمہ کے اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے حالانکہ جمہور کے یہاں حدیث کا مرسل ہونا قابلِ جرح بات نہیں خصوصاً جبکہ روایات کثیرہ اس کی متابعات میں موجود ہیں۔

(۱) صاحبِ بذل نے سات وجوہ سے ثابت کیا ہے کہ یہ عروۃ بن الزبیر ہیں اور یہی ظاہر بھی ہے اس میں کوئی شک بھی نہیں خصوصاً جبکہ ابن ماجہ، دارقطنی، مسند احمد، مسند ابی حنیفہ، ابن ابی شیبہ وغیرہ میں صحیح سند کے ساتھ عروۃ بن الزبیر کی تصریح موجود ہے اور ائمہ حدیث نے اس کا اقرار بھی کیا ہے جیسا کہ زیلعی اور حافظ وغیرھما نے ائمہ حدیث سے نقل کیا ہے۔

(۲) نیز اس حدیث کے بہت سے متابعات ہیں جس کی تفصیل زیلعی اور سعایہ وغیرہ میں موجود ہے۔

(۳) ابن عبدالبر فرماتے ہیں: ابراہیم التیمی ثقہ راویوں میں سے ہیں اور ان کی مراسیل حجت ہیں اور اس حدیث کے حسن ہونے کے لئے نسائی رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول کافی ہے جو انہوں نے اس سند مذکور سے حدیث کو نقل کر کے فرمایا تھا کہ اس باب میں اس سے احسن کوئی روایت موجود نہیں اگرچہ یہ روایت مرسل ہے کذا فی السعایة. قلت: ابراہیم کے والد یزید بن شریک ہیں جو صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں ائمہ جرح وتعدیل کی ایک جماعت نے ان کی توثیق بھی کی ہے جیسا کہ تہذیب میں ہے۔

موصول ہے جیسا کہ دار قطنی وغیرہ نے اسے عن ابراهيم التيمي عن ابيه کی سند سے نقل کیا تو معلوم ہوا کہ جس سند میں واسطہ کا ذکر نہیں کیا تو اس میں دوسرے موقع پر واسطہ کے وجود پر اعتماد کرتے ہوئے عن ابیہ کے واسطے کو حذف کر دیا گیا لہٰذا اس روایت کے منقطع ہونے میں کوئی اشکال نہیں جبکہ دوسری سند سے اس کا متصل ہونا معلوم ہو گیا۔

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ الْقَيْءِ وَالرُّعَافِ

☆حدثنا ابو عُبَيْدَةَ بنُ اَبِى السَّفَرِ، وهو احمدُ بنُ عبدالله الهمداني الكوفي واسحقُ بنُ منصُور، قال ابو عُبَيْدَةَ، حدثنا، وقال اسحٰقُ: اخبرنا عبدُ الصمَدِ بنُ عبد الوارث حدثني ابي عن حُسَيْنٍ المعَلِّم عن يحيى بنِ ابى كَثير قال :حدثنى عبدُ الرحمٰنِ بنُ عَمْرٍو الْاَوْزَاعِيُّ عن يعيشَ بن الوليدِ المخزُومِيِّ عن ابيه عن مَعْدَانَ بن ابى طَلْحَةَ عن ابى الدَّرْدَاءِ: اَنَّ رسول الله صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَاءَ فَتَوَضَّاَ،فَلَقِيتُ ثَوْبَانَ فِي مَسْجِدِ دِمِشْقَ، فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لَهُ، فقال: صَدَقَ، اَنَاصَبَبْتُ لَهُ وَضُوءهُ.

قال ابو عيسى: وقال اسحق بنُ منصورٍ: مَعْدَانُ بنُ طَلْحَةَ. قال ابو عيسى: وابنُ اَبِى طَلْحَةَ اَصَحُّ. قال ابو عيسى: وقَدْ رَاَى غيرُ واحدٍ من اهل العلم من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وغيرهم من التابعين: الوضوء من القيءِ والرُّعَافِ. وهو قولُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وابنِ المباركِ واحمد واسحق. وقال بعضُ اهل العلم:ليس فى القيءِ والرُّعَافِ وضوءٌ. وهوقولُ مالك والشافعي.

وقد جَوَّدَ حُسينُ المُعلِّمُ هذا الحديث.

وحديثُ حسينٍ اصحُّ شيء فى هذا الباب. ورَوَى مَعْمَرٌ هذا الحديث عن يحيى بن ابى كَثِيرٍ فَاَخْطَاَ فيه، فقال: عن يَعِيْشَ بن الوليد عن خالد بن مَعْدَانَ عن ابى الدَّرْدَاء ولم يَذْكُرْ فيه الاَوْزَاعِيَّ وقال:عن خالدِ بنِ معدانَ وإنَّمَا هو مَعْدَانُ بنُ ابى طلحة.

باب ہے قے اور نکسیر پھوٹ جانے کی صورت میں وضو کرنے کا بیان

ابو درداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے قے کی اور وضو کیا میں نے دمشق کی مسجد میں حضرت ثوبانؓ سے ملاقات کی اور ان سے اس (حدیث) کا ذکر کیا تو انہوں نے کہا ابو درداء نے سچ فرمایا میں نے ہی تو حضور ﷺ کے وضو کے پانی کو آپ کے اعضاء پر بہایا تھا۔ (حدیث باب حنفیہ کا مستدل ہے)

قال اسحٰق بن منصور: اسحٰق بن منصور نے معدان بن طلحہ فرمایا

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ (نہیں) معدان بن ابی طلحہ زیادہ صحیح ہے

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ اوران کے علاوہ دیگر تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا یہی مذہب ہے کہ قی اور نکسیر کے پھوٹ جانے کی صورت میں وضوواجب ہوتا ہے اور یہ سفیان ثوری اور ابن مبارک اور احمد، اسحٰق کا مذہب ہے۔ بعض اہل علم فرماتے ہیں کہ قی اور نکسیر پھوٹنے سے وضوواجب نہیں ہوتا۔ یہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب اور حسین المعلم نے اس حدیث کوسند جید کے ساتھ ذکر کیا اور حسین کی حدیث اس باب میں سب سے زیادہ اصح ہے۔ اور معمر نے اس حدیث کو یحییٰ بن ابی کثیر سے نقل کیا تو غلطی کی پس (معمر نے) کہا عن یعیش بن الولید عن خالد بن معدان عن ابی الدرداء اور (اس میں معمر نے دوغلطیاں کیں پہلی غلطی یہ کی کہ) اوزاعی کا واسطہ ذکر نہیں کیا (یعیش سے پہلے) اور (اور دوسری غلطی) خالد بن معدان کہا حالانکہ اسکا نام تو معدان بن ابی طلحہ ہے۔

﴿تشریح﴾

ترجمۃ الباب میں قیئ اور رعاف دو اُمور مذکور ہیں اور ما فی الباب میں صرف قیئ کے ناقض ہونے کا ذکر ہے:

(مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے قے کے متعلق حدیث ذکر کی ہے لیکن حدیثِ رعاف ذکر نہیں کی اس کی وجہ یہ ہے کہ۔ ازمترجم) سبیلین کے علاوہ نجاست کا خروج ناقضِ وضوء ہے اس مذہب کے قائلین کے یہاں وہ شے خارج نجس عام ہے چاہے قے اور رعاف ہو یا اور کچھ ہو...... تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے نکسیر کی حدیث ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی کیونکہ قے اور نکسیر کے حکم میں فرق کرنے کا کوئی بھی قائل نہیں کیونکہ جن ائمہ کے یہاں قے ناقض وضوء ہے[1] تو ان کے یہاں نکسیر بھی ناقض وضوء ہے اور جن ائمہ کے یہاں قے ناقض نہیں تو نکسیر بھی ناقض نہیں ہے تو حدیث باب سے قے کی وجہ سے نقضِ وضوء کو ثابت کرنے سے دوسری تمام اشیاء سے وضو کا ٹوٹنا ثابت ہو جائے گا اور قے سے وضو نہ ٹوٹنے سے دوسری اشیاء سے بھی نفی ہو جائے گی۔

---

(۱) قیئ اور نکسیر کے ناقض وضو ہونے کے متعلق ائمہ اربعہ کے مذاہب اور دلائل:

قلت: ائمہ کے یہاں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ حنابلہ کے یہاں قے فاحش اور زیادہ خون (دم فاحش) ناقض وضو ہے اس کی تصریح ابن قدامہ نے کی ہے اور یہ حنابلہ سے ایک ہی روایت ہے نیز یہ قول ابن عباس، ابن عمر رضی اللہ عنہم سعید بن المسیب، علقمہ، عطاء، قتادہ، ثوری، ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، اسحاق بن راہویہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے مروی ہے۔ امام مالک، شافعی، ابن المنذر رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ اس سے وضو کے لزوم کے قائل نہیں، کذا فی الاوجز۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: ہماری دلیل: ابوالدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قے فرمائی پس وضوفرمایا۔ ثوبان فرماتے ہیں انہوں نے سچ نقل کیا ہے، میں نے ہی تو اس واقعہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اعضاء وضو پر پانی ڈالا تھا رواہ الاثرم والترمذی نیز امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے پوچھا گیا کہ حدیث ثوبان آپ کے خیال میں صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے؟ تو امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے نعم میں جواب دیا۔ خلال نے اپنی سند کے ساتھ عن ابن جریج عن ابیہ مرفوعاً نقل کیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کو قے آئے تو وہ وضو کرے۔ ابن جریج کہتے ہیں: ابن ابی ملیکہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مرفوعاً اسی طرح نقل کیا ہے نیز ہم نے جن صحابہ کا نام لیا ہے ان تمام کا یہی مذہب تھا اور ہمارے علم میں نہیں کہ ان کے زمانے میں ان کا کوئی مخالف بھی ہو تو یہ اجماعی مسئلہ ہو گیا۔ انتہیٰ مختصراً

حدیث باب سے وجہ استدلال:

پھر حدیث میں قاء فتوضا میں فاء تعقیب پر دلالت کر رہا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قے وضو کی علت ہے کیونکہ وضو کا ترتب قے پر ایسا ہے جیسا کہ جزاء کا ترتب شرط پر، رہا قے کو منہ بھر قے کیساتھ مقید کرنا (کہ منہ بھر کر قے وضو توڑتی ہے۔ از مترجم) یہ اس لئے ہے کہ نجاست کا تحقق ہو جائے کیونکہ یہ منہ بھر کر آنے والی قے معدہ کی گہرائی سے اٹھتی ہے جو کہ محل نجاست ہے اگر منہ بھر سے کم قے ہو[1] تو وہ معدہ سے نہیں آتی۔

نیز دوسری روایات میں منہ بھر کی قید ہے کیونکہ روایات اس مسئلہ میں مختلف ہیں بعض روایات دلالت کرتی ہیں کہ قے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور دوسری بعض روایات نفی کرتی ہیں ان میں تطبیق اسی طرح ہوگی[2] کہ پہلی روایت کو قے کثیر پر محمول کیا جائے (اس صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا) اور دوسری روایت کو قے قلیل پر (اس صورت میں وضو نہ ٹوٹے گا) نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فرمان میں تو نواقضات وضو میں سے ایک ناقض ''منہ بھر کر قے''[3] ہونے کو بھی ذکر کیا گیا ہے۔

قال ابو عیسیٰ کی تشریح:

وقد جود حسین المعلم الخ یعنی انہوں نے اس حدیث کی عمدہ سند ذکر کی ہے۔

وروی معمر هذا الحدیث الخ اس سند کے اندر دو غلطیاں بلکہ تین غلطیاں ہیں:

۱۔ اوزاعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عدم ذکر کیونکہ معمر نے یحییٰ ابن کثیر کے بعد یعیش ابن ولید کو ذکر کیا ہے (حالانکہ ان دونوں کے درمیان اوزاعی کا واسطہ ہے۔ از مترجم)

۲۔ معدان ابن ابی طلحہ کی جگہ خالد بن معدان کو ذکر کیا ہے (حالانکہ راوی کا صحیح نام معدان بن ابی طلحہ ہے۔ از مترجم)

۳۔ یعیش اور معدان کے درمیان عن ابیہ کا واسطہ حذف کر دیا گیا۔

---

(۱) ابن قدامہ فرماتے ہیں دار قطنی نے اپنی سند کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ ایک دو قطرہ خون نکلنے سے وضو واجب نہیں ہوتا۔ انتہیٰ
قلت: صاحب ہدایہ نے بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے۔

(۲) صاحب ہدایہ نے اسی طرح دونوں احادیث میں تطبیق دی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں جب احادیث میں تعارض ہو گیا تو امام شافعی کی روایت کردہ حدیث کو قے قلیل پر محمول کریں گے اور امام زفر کی روایت کردہ حدیث کو قے کثیر پر محمول کریں گے۔

(۳) صاحب ہدایہ نے اس کو ذکر فرمایا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نواقضات وضو شمار کروا رہے تھے تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا اس میں ایک ناقض وضو قے ہے جو منہ بھر کر ہو۔ زیلعی نے اس حدیث کو غریب کہا ہے پھر زیلعی فرماتے ہیں کہ بیہقی نے خلافیات میں ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے: وضو سات اشیاء کی وجہ سے دوبارہ کیا جائے گا ان میں منہ بھر کر قے کو بھی شمار فرمایا پھر (بیہقی کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں سہل بن عفان اور جارود بن یزید دونوں ضعیف راوی ہیں۔ انتہیٰ۔

بَابُ الْوُضُوْءِ بِالنَّبِيْذِ

☆حدثنا هناد حدثنا شَرِيکٌ عن ابی فَزَارَةَ عن ابی زید عن عبد اللّٰهِ بن مسعود قال: سأَلَنِی النبیُّ صلی اللّٰه علیه وسلم: مَا فِی اِدَاوَتِکَ؟ فقلتُ: نَبِیذٌ. فقال: تَمْرَةٌ طَیِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُوْرٌ. قال: فَتَوَضَّأَ مِنْهُ. قال ابو عیسی: وإنَّمَا رُوِیَ هٰذا الحدیثُ عن ابی زید عن عبد اللّٰهِ عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم.

وابو زید رجلٌ مَجْهُولٌ عند اهل الحدیث، لَا یُعْرَفُ لَهُ رِوَایَةٌ غیرُ هٰذا الحدیثِ.

وقد رَأَی بعضُ اهل العلمِ الوضوءَ بالنَّبِیذِ، منهم: سفیان الثوریُّ وغیرُهُ. وقال بعضُ اهل العلم: لا یُتَوَضَّأُ بالنَّبِیذِ، وهو قولُ الشافعیِّ واحمدَ واسحٰق. وقال اسحٰقُ: اِنِ ابْتُلِیَ رجلٌ بهٰذا فَتَوَضَّأَ بالنَّبِیْذِ وتیمَّمَ اَحَبُّ اِلَیَّ.

قال ابو عیسی: وقولُ مَنْ یقول لا یُتَوَضَّأ بِالنَّبِیْذِ اَقْرَبُ اِلَی الْکِتَابِ وَاَشْبَهُ، لان اللّٰهَ تعالی قال: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَیَمَّمُوْا صَعِیداً طَیِّباً.

باب ہے نبیذ سے وضو کرنے کے بیان میں

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے مجھ سے دریافت فرمایا کہ تمھارے برتن میں کیا چیز ہے؟ میں نے عرض کیا نبیذ ہے تو فرمایا بہترین کھجور ہے اور پاک پانی ہے۔ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ پھر آپ ﷺ نے اس سے وضو فرمایا۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو عن ابی زید عن عبداللہ عن النبی ﷺ کی سند سے نقل کیا گیا ہے اور ابوزید محدثین کے یہاں رجلِ مجہول ہے۔ اور ہم ابوزید کی اس حدیث کے علاوہ کوئی حدیث نہیں پہچانتے۔ اور بعض اہل علم وضو بالنبیذ کے قائل ہیں جن میں سفیان ثوری وغیرہ ہیں اور بعض اہل علم کہتے ہیں کہ نبیذ سے وضو کرنا جائز نہیں اور یہ امام شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ کا مذہب ہے۔ اور امام اسحٰقؒ نے کہا کہ اگر کوئی آدمی پانی نہ پائے تو نبیذ سے وضو کرے اور پھر تیمم کرلے (یعنی وضو کے ساتھ تیمم بھی کرنا) یہ مجھے زیادہ پسند ہے۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ جو ائمہ وضو بالنبیذ کے قائل نہیں ان کا قول کتاب اللہ کے زیادہ قریب ہے۔ اور زیادہ بہتر ہے کیونکہ اللہ رب العزت نے فرمایا جب پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو۔ (اس آیت میں اللہ پاک نے نبیذ کا ذکر نہیں فرمایا)

﴿تشریح﴾

نبیذ کی چند قسمیں ہیں (۱) نمبرا: کھجور کا کچا پانی جسے پکایا نہ گیا ہو اسی پانی میں کھجوریں بھگو دی جائیں (ایسے پانی کو جس میں کھجوریں بھگو دی جائیں اور اسے پکایا نہ جائے نقیع التمر کہتے ہیں۔ از مترجم) اس سے وضو کے جائز ہونے میں اختلاف نہیں ہے۔
اگر چہ مخالفین اس سے وضو کے جواز کو تسلیم نہیں کرتے حالانکہ احادیث اس مسئلہ میں کثرت سے وراد ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے "تمرة طيبة وماء طهور" یہ حدیث بہرے شخص کو بھی بلند آواز سے یہ پیغام سنا رہی ہے کہ پاک چیز کا پانی میں مل جانا پانی سے مطہر ہونے کے وصف کو نہیں نکالتا چاہے یہ چیز ایسی ہو جس سے نظافت حاصل کی جاتی ہو (جیسے صابن، خطمی) یا نہیں۔
اختلاف تو دوسری قسم میں ہے جس کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے اور وہ دوسری قسم کھجور کا وہ پانی ہے جسے پکا لیا گیا ہو اور وہ نشہ کی حد تک نہ پہنچا ہو لیکن میٹھا ہو۔ نبیذ کی تیسری قسم وہ پانی ہے جو کہ نشہ آور ہو جائے تو اس سے بھی ہمارے ہاں وضو جائز نہیں ہے پس ہم

---

(۱) نبیذ کی اقسام اربعہ اور مختلف فیہ نبیذ کی تعیین:
علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب پانی میں چند کھجوریں ڈال دی جائیں یہاں تک کہ پانی میٹھا ہو جائے اور سیال ہو نہ وہ پانی پکایا گیا ہو نہ اس میں نشہ ہو۔ پس اگر پانی میں مٹھاس نہ آئے تو اس پانی سے وضو کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اور اگر پانی میں نشہ پیدا ہو جائے تو بالاتفاق اس پانی سے وضو جائز نہیں اور اگر ایسے پانی کو پکا لیا جائے تو صحیح قول کے مطابق اس سے وضو جائز نہیں جیسا کہ مبسوط میں ہے دوسری روایت میں جواز کو ترجیح دی ہے انتہی۔
پس اس کلام سے یہ معلوم ہوا کہ نبیذ کی چار قسمیں ہیں اور حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ذکر کردہ ان اقسام میں سے یہ آخری قسم جو مختلف فیہ ہے مراد لی ہے (اس قسم میں صاحب مبسوط اور ان کے علاوہ دوسرے ائمہ کے درمیان اختلاف ہے) اس کی وضاحت یہ ہے کہ پانی میں جب چند کھجوریں ڈال دی جائیں یہاں تک کہ پانی میٹھا ہو جائے، پانی سیال ہو اسے پکایا نہ گیا ہو تو اس پانی سے ہمارے یہاں مطلقاً وضو جائز ہے چاہے دوسرا پانی موجود ہو یا نہ ہو۔ جمہور کے یہاں اس سے وضو نا جائز ہے۔ اس مسئلہ میں ہمارے مذہب میں کوئی اختلاف نہیں جمہور اس مسئلے میں اختلاف کرتے ہیں اور یہ مسئلہ اس مسئلے کی طرح ہے کہ پانی میں جب کوئی پاک شے ڈال دی جائے جمہور کے ہاں ایسے پانی سے طہارت جائز نہیں اسی وجہ سے جن روایات میں میت کو پانی اور بیری کے پتوں کے ساتھ غسل دینے کا ذکر ہے اور مستحاضہ کے غسل کے پانی میں نمک ملانے کا ذکر ہے اور کافر کے مسلمان ہونے کے بعد غسل اسلام میں پانی اور بیری کے پتوں کے ساتھ غسل کا ذکر ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے سر کو خطمی کے ساتھ دھونا اور اسی پر اکتفا کرنے کا ذکر ہے اس طرح کی دیگر بہت سی روایات میں جن میں یہ حضرات تاویل کرتے ہیں حنفیہ ان احادیث اور اس جیسی دوسری احادیث کی وجہ سے ایسے پانی سے طہارت کے جواز کے قائل ہیں اور اسی مسئلہ کے متعلق حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں دوسرا مسئلہ جو احناف کے درمیان بھی مختلف فیہ ہے وہ نبیذ کا مسئلہ ہے جسکے متعلق حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ اختلاف تو نبیذ کی قسم ثانی میں ہے اور اس کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے، علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ابن بطال سے نقل کیا ہے کہ وضو بالنبیذ کے متعلق ائمہ کا اختلاف ہے امام مالک، شافعی، احمد رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اس نبیذ سے وضو جائز نہیں چاہے نبیذ کچا پانی ہو یا آگ پر پکایا گیا ہو، دوسرا پانی موجود ہو یا نہ ہو پانی میں کھجور ڈالی گئی ہو یا کوئی اور شئے تمام صورتوں میں اس نبیذ سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دوسرے پانی کی موجودگی میں ایسے پانی سے وضو جائز نہیں جب دوسرا پانی موجود نہ ہو تو صرف اس پانی سے جس میں کھجوریں ڈال کر پکایا گیا ہو، وضو جائز ہے حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ نبیذ سے وضو جائز ہے، اوزاعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں تمام نبیذوں سے وضو جائز ہے۔
حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ وہ نبیذ تمر سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، عکرمہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں نبیذ سے وضو ایسے آدمی کے لئے جائز ہے جو پانی نہ پائے اور امام اسحاق رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں میٹھی نبیذ مجھے بڑی پسندیدہ ہے تیمم کرنے سے (یعنی نبیذ سے وضو کرنا چاہئے) اور دونوں کا جمع کرنا میرے نزدیک زیادہ بہتر ہے۔ انتہی

کہتے ہیں چونکہ نبیذ کا اطلاق نقیع (وہ پانی جس میں کھجوریں بھگو کر شربت تیار کیا جائے ۴۴.۸ مصباح اللغات) پر بھی ہوتا ہے (لہٰذا حدیث میں تیسری قسم مراد نہیں بلکہ نبیذ سے پہلی دو قسموں میں سے کوئی ایک قسم مراد ہے اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما جیسے بلند پایہ فقیہ کے یہ شایانِ شان نہیں کہ وہ برتن میں نشہ آور اور حرام شے رکھیں خصوصاً جبکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا مقصد ہی یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو پئیں گے پس انہوں نے اس وقت جو میسر نبیذ تھی اسے لیا کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وہ پانی جس میں کھجوریں ڈالنے کے سبب مٹھاس ہوا یسی نبیذ بہت پسند تھی پس قسم ثانی کے اثبات کی ضرورت باقی رہ گئی جس پانی کو اتنا پکایا جائے کہ اسمیں کچھ تغیر ہو جائے مگر نشہ کی حد تک نہ پہنچے تو اس پانی سے وضو کرنا جو ماء مطلق نہیں رہا۔

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل کا جواب:

اللہ تعالیٰ کے فرمان: ”فلم تجدوا ماءً“ کے ظاہر کو دیکھتے ہوئے اس سے وضو جائز نہ ہونا چاہیے کیونکہ یہ ماء مطلق نہیں رہا اور آیت میں ماء مطلق کا ذکر ہے لیکن آپ ﷺ کا فعل اس آیت کی تفسیر ہے کہ نبیذ کا پانی بھی ماء مطلق کے ساتھ ملحق ہے اور یہاں پر نص (اس حدیث نبیذ۔ از مترجم) کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

حنفیہ کا استدلال جامع ترمذی کی روایت سے ہے:

اور اس نبیذ سے وضو کیسے جائز نہ ہو جبکہ اس حدیث کی صحت کا[1] امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب التفسیر میں اقرار کیا ہے[2]۔

خصم کی دلیل اور اس کا جواب:

رہا خصم کا یہ قول کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ لیلۃ الجن میں نہیں تھے جسکی دلیل خود ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ آپ کے ساتھ لیلۃ الجن میں ہم میں سے کوئی بھی نہیں تھا[3]۔ اس کا جواب یہ ہے[4] کہ لیلۃ الجن

---

(۱) یہ حدیث صحیح کیونکر نہ ہو جبکہ اس حدیث کو چودہ تابعین ابوزید کی طرح نقل کرتے ہیں جس کی تفصیل عینی نے شرح بخاری میں کی ہے اور ان کے اتباع میں اس کو صاحب بذل نے نقل کیا ہے۔

(۲) قلت: جس حدیث کی صحت کا امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب التفسیر میں اقرار کیا ہے وہ حدیث ہے جس میں ”اشتیل واستطیر“ کے الفاظ ہیں اور جس حدیث میں اس کا ذکر ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اس روایت کو کتاب التفسیر سے پہلے امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے اور اس پر ''ھذا حدیث حسن غریب صحیح من ھذا الوجہ" کا حکم لگایا ہے۔

(۳) ابن رسلان فرماتے ہیں: ابن سمعانی نے ابن مدینی کے بارے میں نقل کیا ہے کہ علی بن المدینی نے بارہ سندیں نقل کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ لیلۃ الجن میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ انتہیٰ

(۴) عینی نے شرح بخاری میں یہ دونوں جوابات بالجزم نقل کئے ہیں جبکہ بیہقی اور حافظ نے صرف دوسرے جواب پر اکتفاء کیا ہے نیز تیسرا جواب یہ بھی ہے کہ مثبت نافی پر مقدم ہوا کرتا ہے اور ابن قتیبہ نے (چوتھا جواب دیا کہ) اس کا معنی یہ بتلایا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے فرمان کا یہ مطلب ہے کہ میرے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کوئی نہ تھا۔ حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے بذل میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جنات کی تعلیم کے لئے جانے کا واقعہ چھ دفعہ پیش آیا تو ممکن ہے بعض واقعات میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی معیت کا شرف حاصل ہوا ہو اور بعض میں نہیں نیز امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ابن مسعود رضی اللہ کے ہونے کا ذکر بعض احادیث میں کیا ہے اور اس کو صحیح بھی قرار دیا ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

متعدد بار ہوئی ہے تو ان واقعات میں سے ایک واقعہ میں آپ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کے ساتھ ہونے کے انکار کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے واقعہ میں بھی ابن مسعود رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہ ہوں یا یہ تاویل ہوگی کہ ہم میں سے کوئی بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اُس خاص جگہ میں نہیں تھا جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات کو خاص احکامات سکھلائے تھے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو الگ سے بٹھایا تھا اور ان کے ارد گرد دائرہ کھینچا اور ان کو اس دائرہ سے نکلنے سے منع کر دیا تھا جیسا کہ دیگر احادیث میں اس کی تصریح ہے۔

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے اعتراضات اور ان کے جوابات:

قوله: ابو زيد رجل مجهول

یہ قول بغیر سند کے ہے اور بغیر کسی دلیل کے ہے اس دعویٰ کو ثابت کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے اور نہ ہی اس بات کو تسلیم کرنا ضروری ہے نیز مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا اس راوی کو نہ جاننا اس راوی کو مشہور اور معلوم اور معروف شخصیت ہونے سے غریب اور مجہول شخص کی طرف منتقل نہیں کرتا اور یہ دعویٰ کیسے ممکن ہو حالانکہ ابو زید سے تو ایک جماعت نے [1] احادیث کو نقل کیا ہے۔

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ)
لیلۃ الجن چھ دفعہ ہوئی ہے اس میں تین راتوں میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے:
قلت: سعایہ میں آکام المرجان اور اس کی تلخیص لقط المرجان سے ان مواضع ستہ کو اس طرح ذکر کیا ہے: نمبر ۱: وہ رات جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ چہ مگوئیاں کی جارہی تھیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی ناگہانی آفت کا شکار ہو گئے یا نا معلوم مخلوق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اڑا کر اغوا کر کے لے گئی یہ مکہ کا واقعہ ہے اس میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت کا شرف حاصل نہ تھا جیسا کہ مسلم کی روایت اور ترمذی میں سورۃ الاحقاف کی تفسیر میں ہے وغیرہما۔ نمبر ۲: یہ واقعہ مکہ میں حجون نامی پہاڑ پر ہوا۔ نمبر ۳: مکہ کے بالائی علاقہ میں یہ واقعہ پیش آیا اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہاڑوں میں غائب ہو گئے تھے۔ نمبر ۴: یہ واقعہ مدینہ منورہ میں ہوا بقیع الغرقد نامی مقام پر ان تین راتوں میں ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شرف معیت حاصل رہی۔ نمبر ۵: یہ واقعہ مدینہ منورہ سے باہر پیش آیا اس میں زبیر بن العوام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو شرف معیت حاصل تھی۔ نمبر ۶: یہ واقعہ ایک سفر میں پیش آیا اس میں بلال بن الحارث رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو شرف معیت حاصل تھی۔ انتہی

(۱) ابن العربی فرماتے ہیں کہ ابو زید مولیٰ عمرو بن حریث ہیں ان سے راشد بن کیسان العبسی اور ابو روق روایت کرتے ہیں اس طرح ابو زید مجہول ہونے سے نکل جاتے ہیں لیکن یہ اپنی کنیت کے ساتھ ہی معروف ہیں لہٰذا ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقصد شاید یہ ہو کہ ان کا نام نا معلوم ہے تو نام کا معلوم نہ ہونا نقصان دہ نہیں کیونکہ راویوں کی ایک جماعت اپنے ناموں سے نہیں کنیتوں سے پہچانی جاتی ہے قالہ العینی۔ بذل میں بدائع سے نقل کیا ہے کہ ابو زید مولیٰ عمرو بن حریث ہے تو یہ فی نفسہ معروف شخص ہے اور اس کا آقا بھی معروف ہے تو اس کی عدالت کی جہالت کی وجہ سے روایت میں طعن نہیں ہوسکتا۔ صاحب سعایہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ان کی جہالت اس حدیث کے ثبوت میں قادح نہیں بن سکتی کیونکہ ان کے متابعات موجود ہیں تابعین کی ایک جماعت نے ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان کی متابعت کی ہے انتہی قلت: یہ بات گزر چکی کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ روایت چودہ طرق سے مروی ہے۔
از مترجم: حافظ نے راشد بن کیسان العبسی کو اسماء کے تحت ذکر کیا ہے ان کی نیت ابو فزارہ الکوفی تھی، یہ حضرت انس اور ابو زید مولیٰ عمرو بن حریث سے نقل کرتے ہیں اور یہ راشد راوی ثقہ ہے۔ حافظ نے ابو زید کو لا یعرف اہل العلم فرمایا ہے۔ ۳/۲۲۷ اور ابو زید کا تذکرہ اسماء کے بجائے کنیٰ میں کیا ہے۔ تہذیب التہذیب: ۱۲/۱۰۲ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں کہ (د ت ق۔ ابو زید) المخزومی مولیٰ عمرو بن حریث، رویٰ عن ابی مسعود فی الوضوء بالنبیذ لیلۃ الجن پھر مفصلاً ابو زید کے مجہول ہونے پر اتفاق ذکر کیا ہے۔

قال ابو عیسی وقول من قال الخ:

یہ بات بظاہر قابلِ قبول ہے لیکن جب حدیثِ صحیح سے یہ ثابت ہو گیا کہ نبیذ ماءِ مطلق کے ساتھ ملحق ہے تو حنفیہ کا قول اشبہ بکتاب اللہ تعالیٰ ہو گا نیز اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے ساتھ زیادہ موافقت بھی ہے۔

باب المضمة من اللبن

☆ حَدَّثَنَا قتیبه حَدَّثَنَا اللیث عن عُقَیلٍ عن الزُّهْرِیِّ عن عُبَیْدِ اللّٰهِ بنِ عبدِ اللّٰهِ عن ابْنِ عباسٍ: اَنَّ النبیَّ صلی اللّٰه علیه وسلم شَرِبَ لَبَناً فَدَعَابِمَاءٍ فَمَضْمَضَ ، وقال: اِنَّ لَهُ دَسَمًا.
قال وفی الباب عن سَهْلِ بن سعد السَّاعِدِیِّ ، وامِّ سَلَمَةَ قال ابوعیسی: و هٰذا حدیث حسن صحیح. وقد رای بعضُ اهل العلم المضمضَةَ من اللَّبن وهذا عندنا علی الاستحباب ولم یَرَ بعضُهم المضمضة من اللبن.

باب ہے دودھ پی کر کلی کرنے کا بیان

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے دودھ پیا پس آپ نے پانی منگوایا اور آپ نے کلی فرمائی اور فرمایا کہ اس میں ایک چکناہٹ ہوتی ہے۔

وفی الباب: باب میں سہل بن سعد اور ام سلمہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور بعض اہل علم دودھ پینے کی صورت میں کلی کرنے کے قائل ہیں۔ اور ہمارے نزدیک یہ استحباب پر محمول ہے۔ بعض اہل علم دودھ پی کر کلی کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے

﴿تشریح﴾

اس دودھ میں چکناہٹ ہوتی ہے[1] جس کا ذائقہ منہ میں رہ جاتا ہے اس لئے دودھ پینے کے بعد کلی کرنا مستحب ہے تاکہ نمازی

---

(۱) ابن العربی فرماتے ہیں: اس حدیث کی سند صحاح کی کتابوں میں متعدد طرق سے مروی ہے اور لفظ دسم لغت میں کھانے کے اجزاء میں سے جو اجزاء یا چربی وغیرہ انسان کے ہاتھ پر رہ جائیں جس سے بدبو پیدا ہو تو یہ ہاتھوں میں چکناہٹ لگی رہنا شرعاً ناپسندیدہ ہے کیونکہ صفائی شرعاً پسندیدہ امر ہے، اسی وجہ سے علماء نے صفائی کو مستحب فرمایا ہے نہ کہ واجب الا یہ کہ کام کاج یا مسلسل پراگندگی کی وجہ سے بدبو غالب ہو جائے تو اس کا ازالہ ضروری ہو جائے گا اور بدبو کی وجہ سے جماعت سے نکلنا فرض ہو گا جیسا کہ لہسن اور پیاز کھا کر انسان کو لوگوں کے حلقوں اور مساجد میں حاضری سے منع کیا جاتا ہے تاکہ ملائکہ اور اللہ تعالیٰ کے گھر کے زائرین (نمازی) اور حاضرینِ مجلس کو تکلیف نہ ہو انتہیٰ۔

قلت: ابن ماجہ وغیرہ میں وضو کا حکم بھی وارد ہوا ہے۔ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: اس امر کے استحبابی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما راوی حدیث سے نقل کیا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے دودھ پی کر کلی فرمائی پھر ارشاد فرمایا کہ اگر میں کلی نہ بھی کرتا تو بھی مجھے کوئی پرواہ نہ تھی نیز ابوداود میں سند حسن کے ساتھ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل نقل کیا گیا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

کا دل نماز میں کسی دوسری طرف متوجہ نہ ہو (چکناہٹ کی وجہ سے پریشانی اور گھبراہٹ نہ ہو۔ از مترجم) اسی طرح ہر وہ شئی جس میں چپک اور چکناہٹ ہو (اس کا بھی یہی حکم ہے)

قال ابو عیسیٰ کی تشریح:

مصنف کا قول: "**ھذا عندنا علی الاستحباب**" اور یہ قول: "**لم یر بعضھم المضمضۃ من اللبن**" یہ دونوں عبارتیں ایک ہی مذہب کا بیان ہے[1] یہ دو الگ الگ مذہب نہیں ہیں جیسا کہ عبارت کے ظاہر سے وہم ہو رہا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بعض ائمہ نے دودھ پی کر کلی کرنے کے استحباب کی تصریح کی تھی تو ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف استحباب کی نسبت کر دی اور بعض ائمہ کے کلام میں دودھ پی کر کلی کرنے کے مستحب وغیر مستحب کی کوئی تصریح نہ تھی تو ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف یہ نسبت کی کہ ان کی رائے میں مضمضہ کا حکم نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان سے اس مسئلہ میں کوئی روایت منقول نہیں یہ مطلب نہیں کہ ان کے نزدیک دودھ پی کر کلی کرنا جائز ہی نہیں۔

(مابقیہ حاشیہ) کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرما کر نہ ہی کلی کی اور نہ ہی وضو فرمایا: ابن شاہین نے تعجب خیز کارنامہ انجام دیا کہ حدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ (سنن ابو داود والی) کو حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کے لئے ناسخ قرار دیا حالانکہ انہوں نے وجوب کے قائل کو ذکر ہی نہ کیا کہ نسخ کی حدیث کی احتیاج ہو۔ انتہی

(۱) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے یہ ہے کہ چونکہ مذاہب کے ناقلین حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ اور عینی رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہما خصوصا اس باب میں صرف استحباب ہی کا قول ذکر کرتے ہیں اور اس میں اختلاف کی نفی کرتے ہیں تو یہاں ایک ہی مذہب کا بیان ہے اور ابھی حافظ کا کلام گزرا کہ انہوں نے ابن شاہین پر رد کیا ہے کہ انہوں نے وجوب کے قائل کو ذکر ہی نہ کیا۔

مقصد امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ:

لیکن میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقصد باب میں اختلاف مذاہب کا بتلانا ہے شاید کہ انہوں نے تین مذہب ورنہ کم از کم دو مذہب تو ذکر کیے ہی ہیں۔ نمبر ۱: دودھ پی کر وضو واجب ہے اس مذہب کی طرف اپنے قول: "**وقد رأی بعض اھل العلم**" سے اشارہ کیا ہے اور سلف کے بعض آثار جن کی تخریج ابن ابی شیبہ نے لفظ امر کے ساتھ کی ہے اسی طرف اشارہ کرتے ہیں اور ابن ابی شیبہ نے ابو سعید سے نقل کیا ہے وضو صرف دودھ پینے سے لازم ہوتا ہے کیونکہ وہ گندگی اور خون کے درمیان سے نکلتا ہے اور ابن ابی شیبہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ حدیث مرفوع **لا وضو الا من اللبن** بھی نقل کی ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ یہ حکم استحبابی ہے یہی جمہور کا مذہب ہے اور تیسرا مذہب وضو من اللبن کے عدم استحباب کا ہے جس کی طرف ابن ابی شیبہ نے اپنے "**باب من کان لا یتوضأ ولا یمضمض**" سے اشارہ کیا ہے اس میں طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو عبد الرحمٰن سے دودھ پی کر وضو کرنے کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ کیا ایسے مشروب (دودھ) سے وضو واجب ہوگا (جس کے متعلق قرآن میں ہے کہ) جو پینے والوں کے لئے خوشگوار ہے ایک روایت میں ہے کہ ابو عبد الرحمٰن مسجد میں تھے تو ان کے پاس مدرک بن عمارہ دودھ لائے جسے انہوں نے نوش فرمالیا۔ جس پر مدرک نے انہیں کلی کرنے کا کہا تو انہوں نے کہا کہ کس شے کی وجہ سے کلی کروں؟ ایسی شے (دودھ) کی وجہ سے جو کہ خوشگوار بھی ہے اور پاکیزہ بھی، ہاں یہاں یہ بھی احتمال ہے جیسا کہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام سے سمجھ میں آرہا ہے کہ ترمذی کے قول: **وھذا عندنا الخ** اور **ولم یر بعضھم الخ** سے ایک ہی مذہب مراد ہے یعنی کلی کرنا واجب نہیں لیکن استحباب کی نفی نہیں، بہر حال مصنف کے کلام سے دو مذہب سمجھ میں آرہے ہیں نمبر ۱: دودھ پی کر کلی کرنا واجب ہے۔ ۲۔ استحباب ہے امام ابو داود کے قائم کردہ ابواب **باب الوضو من اللبن** اور اس کے بعد **باب الرخصۃ فی ذلک** اسی اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

بابٌ فِيْ كَرَاهِيَةِ رَدِّ السَّلَامِ غَيْرَ متوضئٍ

☆حدثنا نَصْرُ بنُ عليٍّ ومحمد بنُ بَشَّارٍ قالا: حَدَّثَنَا ابو احمد محمدُ بنُ عبد اللّٰه الزُّبَيْرِيُّ عن سفيانَ عن الضَّحَّاكِ بن عثمانَ عن نافعٍ عن ابن عُمَرَ: اَنَّ رَجُلًا سَلَّمَ على النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَبُولُ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ.

قال ابو عيسى: هٰذا حديث حسن صحيح.

وانما يُكْرَهُ هٰذا عندنا اذا كان عَلَى الْغَائِطِ والبولِ. وقد فَسَّرَ بعضُ اهل العلم ذٰلك. وهٰذا احسنُ شيءٍ رُوِيَ في هٰذا الباب.

قال ابو عيسى: وفي الباب عن المُهَاجِرِ بنِ قُنْفُذٍ، وعبد اللّٰه بن حَنْظَلَةَ، وَعَلْقَمَةَ بن الْفَغْوَاءِ، وَجَابِرٍ، وَالْبَرَاءِ.

باب ہے بے وضو ہونے کی حالت میں سلام کا جواب دینے کے مکروہ ہونے کا بیان

ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ کو سلام کہا اور آپ پیشاب فرما رہے تھے تو آپ ﷺ نے سلام کا جواب نہیں دیا۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور ہمارے نزدیک سلام کا جواب دینا مکروہ اس وقت ہے کہ جب آدمی بول اور غائط میں مشغول ہو اور بعض اہل علم نے اس کی یہی تفسیر بیان کی ہے۔

اور اس باب کی مرویات میں سب سے احسن یہی روایت ہے۔ باب میں مہاجر بن قنفذ، عبداللہ بن حنظلۃ، علقمۃ بن شفواء، جابر، براء سے روایات ہیں۔

﴿تشریح﴾

ترجمۃ الباب اور ما فی الباب میں مطابقت:

یہ ترجمۃ الباب، باب کی ذکر کردہ روایت سے سمجھ میں نہیں آتا اس لئے کہ اس حدیث کا ایک ٹکڑا یہاں پر محذوف [1] ہے اس

---

(۱) حدیثِ باب مختصر ہے:

(کیونکہ ترمذی کی روایت میں سلام کا جواب دینا مذکور نہیں۔ از مترجم) تو جواب نہ دینے میں یہ بھی احتمال ہے کہ کسی عارض کی وجہ سے جواب نہ دے سکے ہوں نیز ترجمۃ الباب میں مطلقاً بے وضو سلام کا جواب مکروہ کہا ہے اور حدیث میں خاص پیشاب کی حالت میں سلام کا جواب نہ دینے کا ذکر ہے (اس طرح بھی ترجمۃ الباب اور ما فی الباب کی مطابقت نہیں رہتی۔ از مترجم) جس حدیث کی طرف حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کیا ہے اس کو ابوداود رحمہ اللہ تعالیٰ نے محمد بن ثابت عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہم نقل کیا کہ ایک شخص ایک رستہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گزرا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم بول یا غائط سے فارغ ہو کر نکلے تھے تو ان صحابی نے سلام کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب مرحمت نہیں فرمایا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر) یہاں تک کہ قریب تھا کہ وہ شخص راستہ میں نظروں سے اوجھل ہو جاتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دو ہاتھ دیوار پر مارے اور ان کے ساتھ اپنے چہرے پر تیمم فرمایا پھر دوسری ضرب لگا کر اپنی کہنیوں کا تیمم فرمایا پھر اس شخص کے سلام کا جواب مرحمت فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ مجھے جواب دینے سے صرف یہ مانع تھا کہ میں باوضو نہیں تھا تو یہ حدیث ترجمۃ الباب کو صراحتاً ثابت کر رہی ہے۔

روایات مختلفہ میں تعارض اور اس کا حل:

رہا یہ اشکال کہ ایک حدیث میں سلم علیہ وهو يبول ہے اور دوسری حدیث میں ہے کہ پیشاب سے فارغ ہو چکے تھے تب سلام کیا گیا تو ان میں تطبیق

سے ترجمہ واضح ہوجاتا ہے وہ ٹکڑا یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قضائے حاجت سے جب فارغ ہوئے تو قریب تھا کہ یہ سلام کرنے والا شخص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نظروں سے اوجھل ہوجاتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم فرما کر سلام کا جواب مرحمت فرمایا۔

سلام کا جواب واجب ہے اس کو مؤخر کیوں فرمایا:

رہی یہ بات کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کا جواب جو کہ واجب ہے اسے کیسے مؤخر فرمایا تو اس کا جواب یوں ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کرنے والے شخص کی حالت سے اور خود اپنی کیفیت سے...... یہ پہچان لیا تھا کہ اس کا جواب فوت نہیں ہوگا کیونکہ وہ صحابی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ہی تھے اور جناب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خیال تھا کہ تیمم کرنے تک وہ صحابی نظروں سے اوجھل نہ ہونگے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت طہارت میں جواب دینا پسند فرمایا نیز (دوسرا جواب یہ ہے کہ) قضائے حاجت کرنے والے شخص کو سلام کرنے کی صورت میں جواب لازم نہیں ہوتا[1] تو یہ سلام کا جواب بطور احسان اور مہربانی کے ہوا اور استحبابی اشیاء میں تاخیر کرنے میں کوئی حرج نہیں اسی طرح جو شخص کھانے میں مشغول شخص کو اور قرأت قرآن میں مشغول شخص کو سلام کرے تو ان حضرات کو اس کا جواب واجب نہیں اگر یہ لوگ سلام کا جواب دے دیں تو باعثِ ثواب اور احسان ہوگا۔

جن عباداتِ کے لئے طہارت شرط نہیں ان میں پانی کی موجودگی میں بھی تیمم جائز ہے:

یہاں سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ جن عبادات کے لئے طہارت شرط نہیں تو ان میں بھی مستحب یہ ہے کہ یہ عبادات طہارت کے ساتھ ادا کی جائیں اور ایسی عبادات کے لئے پانی پر قدرت کے باوجود تیمم کرنا جائز ہے۔

مسئلہ ثانیہ:

نیز یہ مسئلہ بھی یہاں سے مستنبط ہوسکتا ہے کہ ہر وہ عبادت جس میں پانی کے انتظار کی صورت میں اس کے فوت[2] ہونے کا

(مابقیہ حاشیہ) یہاں تک کہ قریب تھا کہ وہ شخص راستہ میں نظروں سے اوجھل ہوجاتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دو ہاتھ دیوار پر مارے اور ان کے ساتھ اپنے چہرے پر تیمم فرمایا پھر دوسری ضرب لگا کر اپنی کہنیوں کا تیمم فرمایا پھر اس شخص کے سلام کا جواب مرحمت فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ مجھے جواب دینے سے صرف یہ مانع تھا کہ میں باوضو نہیں تھا تو یہ حدیث ترجمۃ الباب کو صراحتاً ثابت کر رہی ہے۔

روایات مختلفہ میں تعارض اور اس کا حل:

رہا یہ اشکال کہ ایک حدیث میں سلم علیہ وھو یبول ہے اور دوسری حدیث میں ہے کہ پیشاب سے فارغ ہوچکے تھے تب سلام کیا گیا تو ان میں تطبیق بالکل آسان ہے کہ یہ متعدد واقعات ہیں یا خرج من البول مجاز پر محمول ہے (کہ قریب تھا پیشاب سے فراغت پاتے یا وھو یبول میں تاویل ہو کہ ابھی ابھی فارغ ہو کر آئے تھے راوی نے ما کان کے اعتبار سے وھو یبول کہہ دیا حالانکہ فارغ ہوچکے تھے۔ از مترجم) واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱) عام فقہاء نے اس مسئلہ کی تصریح کی ہے...... ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ ایک شخص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گزرا آپ صلی اللہ علیہ وسلم پیشاب فرمارہے تھے اُس نے سلام کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم مجھے اس حالت میں دیکھو تو مجھے سلام مت کیا کرو کیونکہ اگر تم اس حالت میں مجھے سلام کروگے تو میں جواب نہ دونگا اس سے معلوم ہوا جیسا کہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا ہے کہ سلام کا جواب بطور احسان وزیادتی کے تھا۔

(۲) مسئلہ ثانیہ میں مذاہب ائمہ:

بذل میں عینی سے نقل کیا ہے امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ جنازہ کی نماز کے لئے بھی تیمم جائز ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

اندیشہ ہوجیسا کہ نمازِ جنازہ اور نمازِ عیدین اور ان کا کوئی بدل (قضاء) بھی ممکن نہ ہو تو ایسی عبادات کے لئے بھی تیمم کرنا جائز ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ سُوْرِ الْکَلْبِ

☆حدثنا سَوَّارُ بنُ عبداللّٰه العَنْبَرِیُّ حَدَّثَنَا المُعْتَمِرُ بنُ سلیمانَ قال: سمعتُ اَیُّوبَ یحدث عن محمد بن سِیرِینَ عن ابی هُرَیْرَةَ عنِ النبی صلی اللّٰه علیه وسلم انه قال: یُغْسَلُ الْاِنَاءِ اِذَا وَلَغَ فِیهِ الْکَلْبُ سَبْعَ مَرَّاتٍ: اُوْلَا هُنَّ، اَوْ اُخْرَاهُنَّ بِالتُّرَابِ، وَاِذَاوَلَغَتْ فِیهِ الْهِرَّةُ غُسِلَ مَرَّةً.

قال ابو عیسی: هٰذا حدیث حسن صحیح. وهو قولُ الشافعِّی واحمدَ واسحٰقَ. وقد رُوِیَ هٰذا الحدیث من غَیْرِ وجهٍ عن ابی هریرة عن النبیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ نحوَ هٰذا، ولم یُذْکَرُ فِیهِ: اِذَا وَلَغَتْ فِیهِ الْهِرَّةُ غُسِلَ مَرَّةً. قال وفی الباب عن عبد اللّٰه بن مُغَفَّلٍ.

باب ہے کتے کے جھوٹے کا بیان

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ برتن کو دھویا جائے گا جب کتا اس میں منہ ڈال دے سات مرتبہ۔ پہلی مرتبہ فرمایا یا آخری مرتبہ مٹی سے دھویا جائے۔ اور جب بلی اس میں منہ ڈال دے تو بس ایک مرتبہ برتن کو دھویا جائے گا۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور امام شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ کا یہی قول ہے۔ اور اس حدیث کو متعدد طرق سے عن ابی هریرة عن النبی ﷺ کی سند سے اسی طرح نقل کیا گیا اور اس میں یہ نہیں ہے (اذا ولغت فیه الهرة) کہ جب اس میں بلی منہ ڈال دے۔

باب میں عبداللہ بن مغفل سے روایت ہے۔

﴿تشریح﴾

کتے کے استعمال شدہ برتن دھونے کا حکم

کتے کے استعمال شدہ برتن کو پاک کرنے میں مختلف روایتیں وارد ہیں جیسا کہ عنقریب معلوم ہوگا حنفیہ کا مذہب کتے کے جھوٹے

(مابقیہ حاشیہ) جبکہ اس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو اہل کوفہ لیث اور اوزاعی کا یہی مذہب ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقیم ہونے کی حالت میں تیمم فرمایا کہ کہیں یہ سلام کا جواب فوت نہ ہوجائے اور امام مالک، شافعی اور احمد رحمہم اللہ تعالیٰ نے مقیم ہونے کی حالت میں تیمم سے منع فرمایا ہے لیکن یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے انتہی۔ ابن رسلان فرماتے ہیں: اس سے امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے استدلال کیا ہے کہ تیمم اس شخص کے لئے جائز ہے جس کو وقت کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو اور یہ حدیث مالکیہ کے دو قول میں سے ایک قول کی دلیل ہے کہ نمازِ جنازہ کے لئے تیمم جائز ہے۔ انتہی

قلت: جب اس حدیث سے یہ استدلال ہوسکتا ہے کہ جس عبادت کے وقت کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو اور اس کا بدل بھی موجود ہو اس کے لئے تیمم جائز ہے تو ایسی عبادت جس کا بدل نہیں جیسا کہ جنازہ کی نماز...... جب اس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو اس حدیث سے اس کے لئے تیمم کے جواز پر بطریقِ اولیٰ استدلال کیا جاسکتا ہے۔

برتن کو پاک کرنے میں ایسا ہی ہے جیسے کہ دوسری نجاست مغلظہ کو پاک کرنے کا طریقہ ہے ان میں کوئی فرق نہیں۔ [1]

حدیثِ باب کا جواب اور مختلف احادیث میں تطبیق:

لیکن انصارِ مدینہ کتوں کے معاملہ میں کوئی اہتمام نہیں کرتے تھے کیونکہ انصارِ مدینہ اہل کتاب کے ساتھ زیادہ رہ چکے تھے اور اہلِ کتاب کتوں سے بچنے میں تساہل برتتے تھے لہٰذا شروع اسلام میں کتوں کے متعلق سختی کی گئی جیسا کہ کتوں کے قتل کے حکم سے معلوم ہوتا ہے پھر جب کتوں کا ناپاک ہونا ان کے ذہنوں میں اچھی طرح بیٹھ گیا اور ان سے اختلاط کی نفرت ان کے دلوں میں راسخ ہوگئی تو ان کتوں کی نجاست کا حکم عام نجاستوں کی طرح ہوگیا۔ اس تطبیق سے روایاتِ مختلفہ میں تضاد ختم ہوگیا کیونکہ جن روایات میں کتوں کے جھوٹے کو سات یا آٹھ دفعہ دھونے کا ذکر ہے، ان سب روایات کا الگ الگ صحیح محمل موجود ہے [2] (کہ شروع اسلام میں یہ حکم تھا) تو اس طرح تین دفعہ دھونے والی روایت اور اس روایت میں تعارض نہ رہے گا اس طرح اس مسئلہ میں جو بھی روایت وارد ہے تو وہ مقام ومحل کے لحاظ سے حنفیہ کے نزدیک تغلیظ پر محمول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ [3] کے مذہب پر ان روایات کے سبب جو اشکال وارد ہوتا ہے وہ مخفی نہیں۔

کیونکہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب میں جب تک پانی کے اوصاف ثلاثہ میں کوئی وصف نہ بدلے پانی ناپاک نہیں ہوتا

---

(۱) اس طرح (مذہب حنفی میں تمام) روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے جیسا کہ عنقریب آرہا ہے نیز حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جو کہ سات دفعہ دھونے والی حدیث کے راوی ہیں ان کا فتویٰ یہ ہے کہ ایسے برتن کو تین دفعہ دھویا جائے گا ان سے اس مسئلہ میں متعدد صحیح روایات مروی ہیں جن کو امام نیموی نے ذکر کیا ہے نیز سات دفعہ دھونے والی روایات میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم استحبابی ہو بعض احناف نے سات دفعہ دھونے کو مستحب فرمایا تو اس صورت میں روایات مختلفہ میں نہ اشکال ہوگا اور نہ ہی اضطراب۔

(۲) ورنہ روایات میں شدید اختلاف ہوگا کیونکہ بعض روایتوں میں سات دفعہ دھونے کا حکم ہے اور بعض روایات میں کتے کے جھوٹے برتن کو آٹھ دفعہ دھونے کا حکم ہے اور بعض روایات میں آٹھویں دفعہ برتن کو مٹی سے اور بعض روایتوں میں ساتویں دفعہ مٹی سے برتن کو صاف کرنے کا حکم ہے اور بعض روایات میں پہلی دفعہ اور بعض میں آخری دفعہ اور بعض میں مطلقاً کسی ایک دفعہ مٹی کے استعمال کا حکم ہے۔

مالکیہ کے نزدیک حدیث باب ضعیف ہے:

ابن عربی فرماتے ہیں امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتے کے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن کے دھونے کو ضعیف فرمایا ہے کیونکہ قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے کُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ فرمایا یہ حدیث باب کے مقابلہ میں ہے اس آیت میں اللہ پاک نے ان شکاری کتوں کے لعاب لگنے کے باوجود شکار کو دھوئے بغیر کھانے کا حکم دیا اور یہ بات بالکل واضح ہے بعض علماء مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ حکم ضعیف اس لئے ہے کہ برتن کے دھونے کے لازم ہونے کا حکم سمجھ سے بالاتر ہے کیونکہ برتن دھونے کے وجوب کا سبب موجود نہیں کیونکہ کتوں کے پالنے کی اجازت شریعت میں موجود ہے نیز حدیث باب، حدیث ہرہ (جس میں بلی کے جھوٹے کو پاک فرمایا گیا ہے) کے معارض ہوئی بعض علماء مالکیہ نے اس حدیث کے ضعیف ہونے کی وجہ، احادیث میں اضطراب کا ہونا بتلایا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم ضعیف اس لئے ہے کہ یہ دھونے کا حکم نجاست کے ازالہ کے لئے ہے یا یہ دھونے کا حکم عبادت (امر تعبدی) کے لئے ہے یا کسی اور وجہ سے کتے کے جھوٹے کو دھونے کا حکم ہے۔

(۳) ابن قدامہ فرماتے ہیں: امام مالک، اوزاعی اور داود رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذہب میں کتے اور خنزیر کا جھوٹا پانی پاک ہے اس سے وضو کیا جاسکتا ہے اور پینا بھی صحیح ہے نیز اگر یہ جانور کھانے میں منہ ڈال دیں تو وہ کھانا حرام نہیں ہوگا زہری رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں: اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو اس پانی سے وضو کیا جاسکتا ہے عبدۃ بن ابی لبابہ، ثوری، ابن ماجشون اور ابن مسلمہ کہتے ہیں کہ ایسے پانی سے وضو بھی کیا جائے گا اور (احتیاطاً مٹی سے) تیمم بھی کیا جائے۔

اور یہ بات امرِ بدیہی ہے کہ جب کتا ایک برتن میں سے پانی پیے اگر چہ اس برتن میں پانی زیادہ نہ ہو تب بھی اس پانی کے اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی وصف نہیں بدلتا پھر مالکیہ نے اس قدر مبالغے کے ساتھ دھونے کا حکم کیوں دیا ہے؟ (یہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ پر اشکال ہے اور یہ اشکال مالکیہ کے مذہب کی ایک روایت کے مطابق ہے از مترجم) مالکیہ اس اشکال سے اس طرح چھٹکارا حاصل کرتے ہیں کہ ان احادیث میں برتنوں کو پاک کرنے اور پانی کو بہانے کا حکم وارد ہوا ہے کتے کے منہ ڈالنے کی وجہ سے...... یہ حکم پانی کی نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ اس پانی کے استعمال سے تکلیف اور نقصان کے پہنچنے کا اندیشہ ہے اور یہ نقصان اور ضرر دوسرے تمام جانوروں میں سے صرف کتے کے ساتھ خاص ہے (یعنی اس پانی میں زہریلا پن کتے سے منتقل ہو جاتا ہے۔ از مترجم) مالکیہ [1] ہمارے ساتھ متفق ہیں کہ کتے کے پیشاب والے برتن کی پاکی کا طریقہ دوسری تمام نجاست سے بڑھا ہوا نہیں ہے لیکن اسکے پیشاب کی نجاست اس کے جوٹھے کی نجاست سے کم تر ہے (جس نجاست کو خاص وہ کتے کے ما بقی پانی میں نقصان دہ شے شمار کرتے ہیں تو یہ مالکیہ پر دوسرا اعتراض ہوا کہ کتا اگر برتن میں پیشاب کردے تو ایسے برتن کو تین مرتبہ دھویا جائے گا اور اگر کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو ایسے برتن کو سات دفعہ دھویا جائے یہ حکم سمجھ سے بالاتر ہے از محمد زکریا مدنی) شافعیہ [2] نے سات دفعہ دھونے والی روایت کو سند کے عالی ہونے کی وجہ سے ترجیح دی ہے جیسا کہ ان کا طریقہ کار ہے (یعنی وہ اصح الاسانید پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھتے ہیں)۔

بَابُ ما جاءَ فِی سُوْرِ الهرةِ

☆حدثنا اسحٰقُ بنُ موسی الانصاریُّ حَدَّثَنَا مَعْنٌ حَدَّثَنَا مالکُ بنُ اَنَسٍ عن اسحق بن عبد اللّٰہ بن ابی طَلْحَۃَ عن حُمَیْدَۃَ بنت عُبَیْدِ بنِ رِفَاعَۃَ عن کَبْشَۃَ بِنْتِ کَعْبِ بن مالکٍ، وَکَانَتْ عِنْدَ ابن ابی قَتَادَۃَ: اِنَّ اَبَاقَتَادَۃَ دخلَ علیها، قالت: فَسَکَبْتُ لَهُ وَضُوءً ا، قالت: فجاءت هِرَّةٌ تَشْرَبُ فَاَصْغیٰ لَهَا الْاِنَاءَ حتی شَرِبَتْ، قالتْ کَبْشَۃُ، فَرَآنِی اَنْظُرُالیه! فقال: اَتعْجَبِیْنَ یا بِنْتَ اَخِیْ؟ فقلتُ : نَعَمْ قال: ان رسولَ اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال: اِنَّهَا لَیْسَتْ بِنَجِسٍ، اِنَّمَا هِیَ

(۱) بخلاف شافعیہ اور حنابلہ کے کہ ان کے یہاں کتے کے پیشاب اور اس کے جھوٹے کا ایک ہی حکم ہے ابن حجر نے شرح المنہاج میں اور ابن قدامہ نے المغنی میں اس کی تصریح کی ہے۔

(۲) شافعیہ نے سات مرتبہ دھونے والی روایت کو ترجیح دی ہے اور مالکیہ کی چار روایات میں سے ایک روایت اسی کے موافق ہے اور امام احمد رحمہ اللہ کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے ان کی دوسری روایت جو کہ شرح حات میں مشہور ہے کہ وہ آٹھ مرتبہ دھونے والی روایت کو ترجیح دیتے ہیں "الروض المربع" میں ہے تمام نجاسات چاہے وہ کتے کی نجاست ہو یا خنزیر کی اگر وہ زمین پر لگ جائے تو ایک مرتبہ دھونا کافی ہے اور اگر زمین کے علاوہ پر (کپڑا، جسم، برتن) نجاست لگ جائے تو اگر وہ نجاست کتے اور خنزیر کی نجاست ہے تو اسے سات مرتبہ دھونا ضروری ہے جس میں ایک مرتبہ مٹی سے بھی رگڑا جائے گا اور کتے اور خنزیر کے علاوہ کی نجاستوں میں سات مرتبہ دھویا جائے گا مٹی کے استعمال کی ضرورت نہیں انتہیٰ۔ شافعیہ اور حنابلہ نے مٹی کے استعمال والی روایت کو ترجیح دی ہے اسی وجہ سے اس پر ان کا عمل ہے، اور مالکیہ مٹی کے استعمال کے قائل نہیں ہیں تو انہوں نے اس زیادتی (عفروه الثامنة بالتراب) پر کلام کیا ہے جیسا کہ مطولات میں اس کی تفصیل موجود ہے۔

مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ اوِ الطَّوَّافَاتِ. وقد رَوَى بعضُهم عن مالكٍ: وكانت عِنْدَ ابى قتادة، والصحيح ابنِ ابى قتادة. قال وفى الباب عن عائشةَ، وابى هريرة. قال ابو عيسى: هٰذا حديث حسن صحيحٌ. وهو قولُ اكثرِ العلماء من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم والتابعين ومن بعدَهُمْ: مِثْلُ الشافعىِّ واحمدَ واسحق: لم يَرَوْا بِسُؤْرِ الهِرَّةِ بَأْساً. وَهٰذا احسنُ شيءٍ رُوِى فى هٰذا البابِ. وقد جَوَّدَ مالكٌ هٰذا الحديثَ عن اسحق بن عبد اللّٰهِ بْنِ ابى طلحةَ، ولم يَأْتِ به احدٌ اَتَمَّ من مالكٍ.

باب ہے بلی کے جھوٹے کا بیان

کبشہ بنت کعب بن مالک جو حضرت ابوقتادہ کے بیٹے کے نکاح میں تھیں، ابوقتادہ ان کے پاس تشریف لائے (کبشہ فرماتی ہیں) میں نے ان کے لیے وضو کا پانی ان کے اعضائے وضو پر انڈیلا۔ (روایہ) کہتی ہیں کہ پس بلی آئی اور پانی پینے لگی تو (ابوقتادہ) انہوں نے بلی کے لیے برتن کو جھکا دیا۔ یہاں تک کہ بلی نے پانی پی لیا۔ کبشہ کہتی ہیں ابوقتادہ نے مجھے دیکھا کہ میں ان کی طرف دیکھ رہی ہوں تو ابوقتادہ نے فرمایا اے بھتیجی کیا تمھیں تعجب ہے میں نے کہا جی ہاں۔ تو فرمایا کہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ بلی ناپاک نہیں ہے۔ بلی تو تم پر چکر لگانے والوں یا والیوں میں داخل ہے (سکب الماء (ن) پانی وغیرہ گرانا، المنجد ص ۴۸۱)

وفی الباب: باب میں حضرت عائشہؓ اور ابوہریرہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین اور ان کے بعد اکثر علماء کا یہی مذہب ہے۔ جیسے امام شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ ان کی رائے میں بلی کے جھوٹے میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہ حدیث اس باب کی روایات میں سب سے عمدہ روایت ہے۔ امام مالکؒ نے اس حدیث کو اسحٰق بن عبداللہ بن ابی طلحہ کی سند سے سند جید کے ساتھ بیان کیا ہے اور کوئی راوی بھی امام مالک سے زیادہ مکمل اس روایت کو بیان نہیں کرتا۔

﴿تشریح﴾

قوله انما هي من الطوافين عليكم والطوافات

یہ علت ہر اس جانور کو شامل ہے جو کہ کثرت سے انسان کے ساتھ رہتا ہے اور وجہ یہ ہے کہ اس جانور سے بچنے میں حرج ہے۔

حدیث باب سے مستنبط اصول اور ضابطے

اور یہ حدیث ایک بڑے قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ جس سے چند قواعد نکلتے ہیں۔ (۱)

---

(۱) اور ہر ہر قاعدے کے تحت بہت سی فروع موجود ہیں ان کی تفصیل صاحب الاشباہ والنظائر نے نقل کی ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ چوتھا قاعدہ مشقت آسانی پیدا کرتا ہے اس کا بیان یہ ہے کہ احکام میں تخفیف کرنے والے اسباب سات ہیں

۱۔ سفر ۲۔ مرض (بیماری) ۳۔ اکراہ ۴۔ نسیان ۵۔ جہل ۶۔ تنگی ۷۔ مصیبت ونقصان کا عموم (کسی آزمائش میں بہت سے لوگ شریک ہوں یا بہت سارے لوگوں کا کوئی نقصان ہو رہا ہو۔ از مترجم) پھر فرماتے ہیں کہ پانچواں قاعدہ ضرر اور تکلیف دہ اشیاء کو زائل کیا جائے گا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

۱۔فقہاء کا یہ قول: ضرر احکام کو ساقط کرنے والا ہے۔
۲۔الحرج مدفوع (شریعت میں حرج اٹھالیا گیا ہے)
۳۔مشقت احکام میں آسانی کا سبب بنتی ہے...... اوران تمام قاعدوں کی تائید اللہ تعالی کے اس فرمان: "وما جعل علیکم فی الدین من حرج" سے ہوتی ہے۔

حضرت کبشہ رضی اللہ عنہا کے تعجب کا سبب:

مصنف کا قول (فرانی انظر الیہ الخ) یہ دلالت کرتا ہے کہ حضرت کبشہ کو تعجب اسی وجہ سے ہوا کہ انہوں نے اس کام کو شریعت کے قاعدے کے خلاف سمجھا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر جانور کا گوشت حرام ہوتو اس کا جھوٹا بھی حرام ہوتا ہے جب بلی کے گوشت کا ناپاک ہونا معلوم تھا تو اس کا جھوٹا بھی[1] ناپاک ہونا چاہیے کیونکہ کسی بھی جانور کے جھوٹے کو اس کے گوشت کا حکم دیا جاتا ہے، نیز تعجب کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع میں شاید بلی سے احتراز کرنے کا حکم دیا ہو، اس کے جھوٹے کی ناپاکی کے پیش نظر پھر اس کے جھوٹے کے استعمال میں اجازت مرحمت فرمادی تو حضرت کبشہ کو اس حرمت کا نسخ نہیں پہنچا تھا تو ان کو قتادہؓ کے اس فعل پر تعجب ہوا جو کہ ان کے علم کے مخالف تھا یا تعجب کی وجہ یہ ہے کہ اس بلی کی حرمت اور اس کا گندا ہونا انسانی طبائع میں راسخ تھا تو انہوں نے اس فعل کو اپنی طبیعت کے خلاف سمجھا اس وجہ سے ان کو تعجب ہوا۔

(بقیہ حاشیہ) اور اس قاعدے کے اوپر جو فقہی ابواب اور ان کے متعلقات کی بناء ہے وہ بھی مستقل قواعد کی حیثیت رکھتی ہے ان قاعدوں میں سے ایک قاعدہ "الضرورات تبیح المحظورات" ضرورت کے موقع پر ممنوع اشیاء مباح ہوجاتی ہیں الخ۔

بلی کے جھوٹے میں ائمہ اربعہ کا اختلاف، دلائل، وجوہ ترجیحات:

(۱) ائمہ کا بلی کے جھوٹے کے متعلق اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ یہ پاک ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی مکروہ فرماتے ہیں کراہت تحریمی یا تنزیہی دونوں ہی قول ہیں۔ درمختار میں ہے کہ اس کا جھوٹا ضرورت کی وجہ سے پاک ہے اور اصح قول کے مطابق اگر دوسرا پانی موجود ہے تو مکروہ تنزیہی ہے ورنہ بالکل مکروہ نہیں ہے۔ جیسا کہ بلی کے پس خوردہ کو فقیر کھائے (تو بلا کراہت جائز ہے) حنفیہ نے کئی احادیث سے استدلال کیا ہے جن کو حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ نے بذل میں، طحاوی رحمہ اللہ نے شرح المعانی الآثار میں ذکر کیا ہے۔ ان دلائل میں سے چند ایک احادیث درجہ ذیل ہیں:
۱۔وہ حدیث جس میں بلی کے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن کو دھونے کا حکم ہے۔
۲۔وہ حدیث جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ترمذی میں موجود ہے "اذا ولغت الھرۃ غسلت مرۃ" اس کے علاوہ اور بہت سی مرفوع اور موقوف روایات ہیں۔
۳۔"الھرۃ سبع" والی حدیث۔

امام طحاوی رحمہ اللہ نے حدیث باب کا یہ جواب دیا ہے کہ بلی اگر انسان کے کپڑے وغیرہ کو چھوتی ہوئی نکل جائے تو اس طرح کپڑے ناپاک نہ ہوں گے یہ حدیث باب کا محمل ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مرفوع فرمان: "لیست بنجسۃ" سے بلی کے جھوٹے کی طہارت ثابت نہیں ہوتی (بلکہ صرف اتنا ثابت ہو رہا ہے کہ بلی ناپاک نہیں ہے از مترجم۔) رہا برتن کو جھکانا تو یہ ابوقتادہ کا اپنا فعل ہے انہوں نے حدیث باب سے بلی کے جھوٹے کی طہارت پر استدلال کیا (تو بلی کے جھوٹے کی طہارت فعل ابی قتادہ سے معلوم ہو رہی ہے۔ یہ حدیث مرفوع نہیں۔ از مترجم۔)

نیز (دوسرا جواب) اس حدیث کو ابن مندہ وغیرہ نے معلول قرار دیا ہے کیونکہ کبشہ اور حمیدہ مجہول ہیں جیسا کہ اوجز میں ہے۔ دقت نظر سے دیکھا جائے تو حدیث باب ان علماء احناف کی دلیل بنتی ہے جو اس کو مکروہ تنزیہی کہتے ہیں۔

بَابُ المسحِ علی الخفينِ

☆حدثنا هناد حَدَّثَنا وكيع عن الاعمش عن ابراهيم عن هَمَّام بن الحرث قال: بَالَ جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ ثُمَّ توضا ومسحَ على خُفَّيهِ. فقيلَ لَهُ اَتفعَلُ هٰذَا قَالَ وَمَايَمْنَعُنِيْ وَقَدْرَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَفْعَلُهُ قال ابراهيم : وكان يُعْجِبُهُمْ حديث جَرِيرٍ، لاَنَّ اِسْلاَمَهُ كَانَ بَعْدَ نُزُولِ الْمَائِدَةِ.
هذا قولُ ابراهيم ، يعنى كان يعجبهم.
قال: وفى الباب عن عُمَرَ، وعليّ، وحُذَيْفَةَ، والمُغيرةِ، وبِلَالٍ، وسعدٍ، وَابى اَيُّوبَ، وَسَلْمَانَ، وبُرَيْدَةَ، وعَمْرِ وبن اُمَيَّةَ، وانَسٍ، وسَهْلِ بن سَعْدٍ، ويَعْلى بن مُرَّةَ، وعُبَادَةَبن الصَّامِتِ، واُسَامَةَ بن شَرِيكٍ، وَابِى اُمَامَةَ، وجَابِرٍ، واُسَامَةَ بنِ زَيْدٍ: وابْنِ عُبَادَةَ، ويقالُ ابْنُ عِمَارَةَ، اُبَيُّ بْنُ عِمَارَةَ. قال ابو عيسى: و حديث جريرٍ حديث حسن صحيحٌ. وَيُرْوَى عن شَهْرِ بن حَوْشَبٍ قال: رَاَيْتُ جَرِيرَ بنَ عبد اللّٰهِ تَوَضَّاَ وَمَسَحَ عَلَى خُفَّيْهِ. فَقُلْتُ لَهُ فى ذٰلك؟ فقال: رَاَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم تَوَضَّاَ وَمَسَحَ عَلَى خُفَّيْهِ.فَقُلْتُ له: اَقَبْلَ المَائِدَةِ اَمْ بَعْدَ المائِدَةِ؟فقال: مَا اَسْلَمْتُ اِلَّا بَعْدَ المَائِدَةِ. حَدَّثَنَا بذٰلك قتيبةُ حَدَّثَنَا خالِدُ بنُ زِيَادِ التِرْمِذِيُّ عن مُقَاتِلِ بنِ حَيَّانَ عن شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ عن جَرِيرٍقَالَ وَرَوٰى بَقِيَّةُ عَنْ اِبْرَاهِيمَ ابْنِ اَدْهَمَ عَنْ مُقَاتِلِ بْنِ حَيَّانَ عَنْ شَهْرِبْنِ حَوْشَبٍ عَنْ جَرِيْرٍ.وقال روىٰ بقية عن ابراهيم بن ادهم عن مقاتل بن حيان عن شعهر بن حوشب عن جريرهذا حديث مُفَسَّرٌ،لاَنَّ بعضَ مَنْ انكرَالمسحَ على الخُفَّيْنِ تَاَوَّلَ اَنَّ مسحَ النبى ﷺ على الخُفَّيْنِ كان قَبْلَ نُزُولِ المائدة، وذَكَرَجرير فى حديثه انه راى النبىﷺ مَسَحَ على الخفين بعد نزول المائدة.

باب ہے چمڑے کے موزے پر مسح کرنے کا بیان

ہمام بن حارث کہتے ہیں کہ جریر بن عبداللہؓ نے پیشاب کیا پھر وضو کیا اور چمڑے کے موزے پر مسح کیا۔ان سے کہا گیا کہ آپ ایسا (چمڑے کے موزے پر مسح) کر رہے ہیں تو جریر بن عبداللہؓ نے کہا کہ مجھے اس سے کیا چیز روک سکتی ہے جبکہ میں نے حضورﷺ کو (چمڑے کے موزوں پر مسح) کرتے ہوئے دیکھا ہے۔راوی کہتا ہے کہ صحابہ کرام کو حضرت جریرؓ کی حدیث پسند تھی۔کیونکہ جریرؓ سورۃ مائدہ کے نازل ہونے کے بعد مسلمان ہوئے۔

وفی الباب: باب میں عمرؓ،علیؓ،حذیفہؓ،مغیرہؓ،بلالؓ،سعدؓ،ابوایوبؓ،سلمانؓ،بریدہؓ،عمرو بن امیہؓ،انسؓ،سھل بن سعدؓ،یعلی بن مرہؓ، عبادہ بن صامتؓ،اسامہ بن شریکؓ،ابوامامہؓ،جابرؓ،اسامہ بن زیدؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں حضرت جریرؓ کی حدیث حسن صحیح ہے۔شہر بن حوشب سے منقول ہے کہ میں نے جریر بن عبداللہ کو دیکھا انہوں نے وضو کیا اور چمڑے کے موزے پر مسح کیا میں نے ان سے اس کے متعلق سوال کیا تو فرمایا کہ میں نے حضورﷺ کو دیکھا آپ نے وضو کیا اور چمڑے کے موزے پر مسح کیا تو میں نے عرض کیا کہ سورۃ مائدہ کی آیت کے نازل ہونے

سے پہلے کا واقعہ ہے یا بعد کا ہے تو جریر بن عبداللہؓ نے فرمایا کہ میں سورہ مائدہ کے نازل ہونے کے بعد ہی تو مسلمان ہوا ہوں۔

ہمیں اس روایت کو قتیبہ نے اپنی سند کے ساتھ جریرؓ سے نقل کیا ہے اور بقیہ راوی نے ابراھیم بن ادھم عن شھر بن حوشب عن جریر کی سند سے نقل کیا۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مفسر ہے کیونکہ جولوگ مسح علی الخفین کے قائل نہیں ہیں۔ انہوں نے تاویل کی تھی کہ حضور ﷺ نے چمڑے کے موزوں پر سورۃ مائدہ کے نازل ہونے سے پہلے مسح کیا۔ اور جریر بن عبداللہ نے اپنی حدیث میں بتادیا کہ انہوں نے حضور ﷺ کو دیکھا ہے کہ آپ نے چمڑے کے موزوں پر مسح فرمایا ہے۔ سورہ مائدہ کے نازل ہونے کے بعد (یعنی جریر بن عبداللہ نے وضاحت کردی)

تشریح

هذا حدیث مفسر کی وضاحت

قوله وهذا حدیث مفسر

یہ لفظ اسم فاعل کے وزن پر مفسِر بھی ہوسکتا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اس حدیث نے اس آیت کی تفسیر کردی جس سے پاؤں کے دھونے کا حکم سمجھ میں آرہا تھا اور آیت کی تفسیر یہ ہے کہ پاؤں کے دھونے کا حکم اس وقت ہے جبکہ پاؤں میں موزے نہ ہوں یا مطلب یہ ہو کہ آپ علیہ السلام کی دوسری تمام روایات جو مسح کے متعلق مروی ہیں یہ حدیث باب ان کے لئے بطور مفسر کے ہے کیونکہ ان احادیث میں یہ احتمال تھا کہ مسح علی الخفین سورۃ مائدہ کی آیتِ وضو نازل ہونے سے پہلے کا واقعہ ہو نہ کہ اس کے بعد کا تو اس حدیث نے یہ بیان کردیا کہ مسح علی الخفین آپ علیہ السلام کا جو فعل ہے وہ نزول مائدہ سے پہلے بھی ہے اور اس کے بعد بھی۔ یہ مسح علی الخفین والا واقعہ نزول مائدہ سے پہلے ہی ہونے پر منحصر نہیں۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ لفظ اسم مفعول کے وزن پر مفسَّر ہو (تو یہ لفظ مفسَّر اصطلاحی ہوگا یعنی ظاہر، نص کا مدمقابل۔ از مترجم) اب معنیٰ یہ ہوگا کہ جریر نے اس حدیث میں یہ تفسیر کردی کہ آپ علیہ السلام نے موزوں پر نزول مائدہ کے بعد جو مسح کیا تھا جریر کہتے ہیں میں اس واقعہ کو بیان کررہا ہوں لہٰذا مسح علی الخفین والی روایت میں نسخ یا تاویل اور تخصیص کا احتمال نہیں رہا تو اس صورت میں مفسَّر اصول فقہ کے اصطلاحی معنیٰ کے لحاظ سے مستعمل ہوا ہے۔

پھر مسح علی الخفین والی حدیث معنیٰ کے اعتبار سے اس قدر حدِّ شہرت کو پہنچ گئی ہے کہ بعض علماء نے اس حدیث کے متواتر[1] ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور یہ دعویٰ صحیح اور نا قابلِ انکار ہے لہٰذا آیت کے عموم کا اس حدیث سے نسخ جائز ہے۔

---

(۱) مسح علی الخفین متواتر احادیث سے ثابت ہے: اور اس کا منکر کافر ہے اور اہل سنت والجماعت سے خارج ہے:۔
اہل اصول کی ایک جماعت نے اس کے متواتر ہونے کی تصریح کی ہے۔ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ میں اس شخص پر کفر کا اندیشہ رکھتا ہوں جو مسح علی الخفین کے جواز کا قائل نہ ہو اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین والی روایت اس درجہ حد شہرت تک پہنچی ہے کہ اس سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے ابن مبارکؒ سے مروی ہے کہ مسح علی الخفین کے مسئلہ میں صحابہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ جس صحابی سے بھی مسح علی الخفین کا انکار منقول ہے اس سے اس کا ثبوت بھی مروی ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

لفظ ارجلکم میں نصب اور جر کی دو قرأتوں کے متعلق مشہور توجیہ اور اس پر رد

نسخ کے قول کی ضرورت اس وقت پیش آئے گی جبکہ نصب اور جر والی دونوں قراءتیں پاؤں کے دھونے پر محمول ہوں اور یہی بات صحیح ہے اور یہ جو مشہور ہے کہ ارجلکم کا نصب یہ دھونے پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ اس وقت عطف وجوھکم پر ہوگا اور جر والی روایت مسح پر دلالت کر رہی ہے (کہ پاؤں میں موزے ہونے کی صورت میں موزوں پر مسح کیا جائے گا یہ جر والی روایت کا محمل ہے۔ (از مترجم) کیونکہ اس جر کی صورت میں عطف رؤسکم پر ہوگا لہٰذا اس صورت میں نسخ کے قول کی ضرورت نہیں علماء نے دو قرأتوں کو دو حالتوں (موزے پہننے والی اور بغیر موزے والی حالت) پر اس لئے محمول کیا ہے کہ دو قرأتیں دو آیتوں کے حکم میں ہوتی ہیں لیکن محققین نے اس توجیہ کا رد کیا ہے۔

لہٰذا اس توجیہ پر اعتماد[1] مناسب نہیں ہے (یہ توجیہ نا قابل اعتماد ہے: از مترجم) اور نہ ہی یہ ہمارے مقاصد میں سے ہے کہ ہم اس کی طرف التفات کریں واللہ ولی التوفیق۔

باب المسح على الخفين للمسافر والمقيم

☆حدثنا قتيبةُ حَدَّثَنَا ابو عَوَانَةَ عن سَعيدِ بن مَسْرُوقٍ عن ابراهيمَ التَّيْمِيِّ عن عَمْرو بن مَيْمُونٍ عَنْ اَبِىْ عبدِ اللّٰهِ الْجَدَلِّى عن خُزَيْمَةَ بن ثَابِتٍ عن النبى صلى الله عليه وسلم: اَنَّهُ سُئِلَ عَنِ المسح على الْخُفَّيْنِ؟ فقال: لِلْمُسَافِرِ ثَلَاثٌ، وَلِلْمُقِيمِ يَوْمٌ. وَذُكِرَ عن يحيى بنِ مَعِينٍ انه صَحَّحَ حديثَ خُزَيْمَةَ بنِ ثابتٍ فى المسح.

وابوعبدالله الجَدَلِيُّ اسْمُهُ: عَبْدُبْنُ عَبْدٍويقال:عَبْدُ الرحمن بنُ عَبْدٍ. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيحٌ. وفى الباب عن عليٍّ، وابى بَكْرَةَ، واَبى هريرةَ وَصَفْوَانَ بنِ عَسَّالٍ، وعَوْفِ بن مَالِكٍ، وابنِ عُمَرَ، وجريرٍ.

☆حدثناهناد حَدَّثَنَا ابو الاَحْوَصِ عن عَاصِمِ بن اَبى النُّجُودِ عن زِرِّ بنِ حُبَيْشٍ عن صَفْوَانَ بن عَسَّالٍ قال: كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ يَاْمُرُنَا اِذَا كُنَّا سَفْراً اَنْ لَا نَنْزِعَ خِفَافَنَا ثَلَاثَةَ اَيَّامٍ وَلَيَالِيهِنَّ اِلَّامِنْ جَنَابَةٍ، وَلٰكِنْ مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَنَوْمٍ.

(بقیہ حاشیہ) انس بن مالک سے اہل سنت والجماعت کی علامات کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ تم شیخین سے محبت رکھو اور دونوں دامادوں (عثمان وعلی رضی اللہ عنہما) پر کسی قسم کی طعن وتشنیع نہ کرو اور مسح علی الخفین کے قائل ہو کذا فی الاوجز۔ ابن العربی فرماتے ہیں: مسح علی الخفین شریعت میں ایک محکم سنت نبوی اور صحیح السند شرعی حکم ہے۔ بدعتیوں کے سوا اس کا کوئی منکر نہیں، امام مالک سے اس کا انکار مروی ہے لیکن امام مالک کی یہ روایت غیر صحیح نا قابل التفات ہے۔ سوائے خوارج وبدعتی اور شیعوں کے فرقہ امامیہ کے کسی نے بھی مسح علی الخفین کا انکار نہیں کیا۔

(۱) کیونکہ اللہ کا فرمان: الی الکعبین اس معنی کی نفی کر رہا ہے کیونکہ پاؤں کا مسح ٹخنوں تک نہیں ہوتا (لہٰذا جر والی روایت سے مسح علی الخفین مراد لینا صحیح نہیں کیونکہ موزوں کے صرف بالائی حصہ پر مسح ہوتا ہے نہ کہ ٹخنوں سمیت۔ از مترجم) لہٰذا یہ توجیہ نا قابل اعتماد ہے۔

قال ابو عیسی: هٰذا حدیث حسن صحیح.

وقدرَوَی الحکمُ بْنُ عُتَیْبَةَ وَحَمَّادٌ عن ابراهیمَ النَّخَعِیِّ عن ابی عبد اللّٰه الجدَلِیِّ عن خُزَیْمَةَ بن ثَابِتٍ. ولا یَصِحُّ. قال علیُّ بنُ المَدِینی: قال یَحْیَی بْنُ سَعِیدٍ قال شُعْبَةُ: لم یسمع ابراهیم النَّخَعِیُّ من ابی عبداللّٰه الجدَلِیِّ حدیثَ المسح.

وقال زَائِدَةُ عن منصورٍ: کُنَّافی حُجْرَةِ ابراهیم التَّیْمِیِّ، وَمَعَنَا ابراهیم النَّخَعِیُّ، فحدثنا ابراهیمُ التَّیْمِیُّ عن عَمْرِوبن مَیْمُونٍ عن ابی عبداللّٰه الجدَلِیِّ عن خُزَیْمَةَ بن ثابت عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فی المسح عن الخُفَّیْنِ قال محمد بنُ اسمٰعیل: اَحْسَنُ شیءٍ فی هٰذا الباب حدیث صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ المُرَادِی.

قال ابو عیسی: وهو قولُ اکثر العلماء من اصحاب النبیِّ صلی اللّٰه علیه وسلم والتابعین وَمَنْ بعدَهُمْ من الفقهاء، مثل: سُفْیَانَ الثَّوْرِیِّ، وابن المبارک، والشافعی، واحمد، واسحٰق: قالوا یمسحُ المقیمُ یوماًولیلةً، والمسافرُ ثلاثةَ ایامٍ ولیالِیْهِنَّ.

قال ابوعیسی: وقد رُوِیَ عن بعضِ اهلِ العلم: اَنَّهم لم یُوَقِّتُوا فی المسح علی الخفین، وهو قولُ مالک بن اَنَسٍ. قال ابو عیسی: و التَّوْقِیتُ اَصَحُّ.

وقد رُوِیَ هٰذا الحدیثُ عن صَفْوانَ بن عَسَّالٍ اَیْضاً من غیر حدیث عاصم.

باب ہے مسافراور مقیم کے لیے مسح علی الخفین کا بیان

(اس باب میں مالکیہ پر رد ہو گیا کیونکہ مالکیہ کی نمبرا ایک روایت میں مسح علی الخفین مسافر کرسکتا مقیم نہیں کر سکتا۔ نمبر۲ اور مالکیہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مسح علی الخفین مقیم اور مسافر دونوں کر سکتے ہیں ان کے لیے کوئی توقیت نہیں ہے۔

لہذا امام ترمذیؒ نے باب قائم کر کے بتلا دیا کہ مسافر اور مقیم دونوں مسح علی الخفین کر سکتے ہیں لیکن مسافر تین دن تین راتیں اور مقیم ایک دن ایک رات کرسکتا ہے اور یہ وقت ''وقت الحدث'' سے شمار ہوگا)۔

حدیث نمبر۱ حدثنا قتیبة ....عن خزیمه بن ثابت عن النبی ﷺ

حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ سے پوچھا گیا مسح علی الخفین کے متعلق تو فرمایا کہ مسافر کے لیے تین دن تین رات اور مقیم کے لیے ایک دن اور ایک رات۔ ابو عبداللہ الجدلی (راوی) کا نام عبد بن عبد ہے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

وفی الباب: باب میں علیؓ، ابوبکرہؓ، ابوہریرہؓ، صفوان بن عسالؓ، عوف بن مالکؓ، ابن عمرؓ، جریرؓ سے روایات ہیں

حدیث نمبر۲ حدثنا هناد ....عن صفوان بن عسال

حضرت صفوان بن عسالؓ سے روایت ہے فرمایا کہ حضور ﷺ ہمیں حکم دیتے تھے جب ہم مسافر ہوتے تھے کہ ہم نہ

اتاریں اپنے چمڑے کے موزوں کو تین دن تین رات۔ مگر جنابت کی صورت میں (اتارنے پڑیں گے) لیکن پیشاب، پاخانہ اور نیند کی صورت میں (اتارنے کی ضرورت نہیں ہے)

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور حکم بن عتیبہ اور حماد نے **عن ابراهیم النخعی عن ابی عبدالله الجدلی عن خزیمة بن ثابت** سے اس حدیث کو نقل کیا لیکن یہ صحیح نہیں ہے

علی بن مدینی کہتے ہیں کہ یحییٰ بن معین نے فرمایا کہ شعبہ کہتے ہیں کہ ابراہیم نخعی نے ابوعبداللہ الجدلی سے مسح علی الخفین کی حدیث نہیں سنی۔ (اس پر دلیل یہ ہے کہ) زائدہ منصور سے نقل کرتے ہیں کہ ہم ابراہیم التیمی کے کمرے میں تھے ہمارے ساتھ ابراہم نخعی بھی تھے تو ابراہیم تیمی نے ہمیں حدیث سنائی **عن عمرو بن میمون عن ابی عبدالله الجدلی عن خزیمة بن ثابت عن النبی فی المسح علی الخفین** (تو گویا اس روایت میں ابوعبداللہ الجدلی سے پہلے عمرو بن میمون کا واسطہ ہے)۔

قال محمد: امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اس باب میں سب سے بہترین روایت صفوان بن عسال کی ہے

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین اور بعد کے فقہاء سب اہل علم کا یہی مذہب ہے جن میں سفیان الثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد اور اسحٰق شامل ہیں۔ اس بات کے قائل ہیں کہ مقیم ایک دن اور ایک رات مسح کرے گا اور مسافر تین دن اور تین راتیں مسح کرے گا۔ بعض اہل علم سے مروی ہے کہ ان کے یہاں مسح علی الخفین کے لیے کوئی توقیت نہیں ہے یہ مالک بن انس کا قول ہے اور توقیت اصح ہے۔

(از مترجم: ابراہیم بن یزید بن شریک التیمی الکوفی یہ عباد اور زاہدین میں سے تھے، صالح الحدیث تھے، فرماتے تھے کہ میں ۳۰ سال تک بغیر کھائے پیے رہ سکتا ہوں ۹۲ھ بعمر چالیس سال سے کم ان کی وفات ہوئی ۲/۲۳۳ تہذیب الکمال۔ حافظ نے تہذیب میں ان کا سن وفات ۹۴ ہجری لکھا ہے۔

دوسرے ابراہیم نخعی ہیں جن کا سلسلہ نسب ابراہیم بن یزید بن قیس بن الاسود النخعی ہے یہ کوفی، فقیہ تھے ان کی وفات ۹۶ھ میں ہوئی ان کی عمر ۴۹ سال تھی اور ایک قول میں ۵۸ سال تھی یہ اہل کوفہ کے مفتی، فقیہ اور رجل صالح تھے تہذیب التہذیب: ۱/۱۷۷) (بقیہ حاشیہ [۱] میں)

﴿تشریح﴾

(**وقد روی عن بعض اهل [۲] العلم**) عدم توقیت والے ائمہ جو مسح علی الخفین کو غیر محدود مدت تک جائز کہتے ہیں)......کی [۳] کی دلیل اور اس کا جواب سنن ابی داود اور اس کے تعلیقات میں مذکور ہے لہٰذا اس کو چھوڑنے میں کوئی حرج نہیں رہا ترمذی رحمہ اللہ

---

(۱) ابن سعد نے نقل کیا ہے کہ ابراہیم التیمی کی وفات کا سبب یہ بنا کہ حجاج نے ابراہیم نخعی کو طلب کیا تو تلاش کرنے والوں نے ابراہیم نخعی کے بارے میں پوچھا تو ابراہیم التیمی نے کہا میں ہی ابراہیم ہوں، اس طرح انہوں ایثار کر کے ابراہیم نخعی کے بدلے اپنے آپ کو پیش کیا ان کو قید میں ڈال کر اس قدر تشدد کیا گیا اور اندھیرے اور زنجیروں میں جکڑ کر رکھا گیا کہ ان کی ماں بھی ان کو نہ پہچان سکی، جیل میں ان کی وفات ہوئی (حاشیہ تہذیب الکمال: ۲/۲۳۳)

(۲) **مسح علی الخفین** میں توقیت اور عدم توقیت میں مذاہب ائمہ:۔ ابن العربی رحمہ اللہ نے **مسح علی الخفین** کے موقت ہونے کے متعلق علماء کے چھ اقوال ذکر کئے ہیں لیکن مشہور قول صرف دو ہیں: ۱۔ مسح غیر متعین مدت تک ہو سکتا ہے یہ امام مالک کا قول ہے جیسا کہ ترمذیؒ نے ذکر کیا۔ ۲۔ **مسح علی الخفین** ایک متعین مدت تک جائز ہے یہ مذہب جمہور فقہاء، ائمہ ثلاثہ اور ان کے تلامذہ، ثوری، اوزاعی، اسحاق، داود، محمد بن جریر وغیرہ کا ہے، **کما فی البذل**.

(۳) مالکیہ کی دلیل اور اس کے جوابات:۔ یعنی مالکیہ جو مسح کو غیر متعین مدت تک جائز قرار دیتے ہیں ان کی دلیل ابوداود رحمہ اللہ نے اپنی سند کے ساتھ ابی بن عمارہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے عرض کیا: یارسول اللہ! میں **مسح علی الخفین** کر سکتا ہوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں تو انہوں نے عرض کیا: ایک دن تک کر سکتا ہوں؟ پھر دو دن تک پھر تین دن تک مسح کے متعلق سوال کیا۔ ہر ہر سوال کے جواب میں آپ علیہ السلام نے فرمایا: "نعم" اور (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

کا قول: والتوقیت أصح اس کا مطلب یہ ہے کہ مسح کا تین دن تک موقت ہونا صحیح روایات سے ثابت ہے تو ان روایات پر عمل کرنا ہی صحیح مذہب کہلائے گا۔

باب فی المسح اَعْلَی الْخُفِّ وَاَسْفَلَهٗ

☆حدثنا ابو الوَلِیدِ الدِّمَشْقِیُّ حَدَّثَنَا الوَلِیدُ بن مُسْلِمٍ اخبرنی ثَوْرُبْنُ یَزِیدَ عن رَجَاءَ بن حَیْوَةَ عن کَاتِبِ المُغِیرَةِ عن المُغِیرَةِ بْنِ شُعْبَةَ: اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ اَعْلَی الْخُفِّ وَاَسْفَلَهُ. قال ابو عیسی: وهٰذا قول غیر واحد من اصحاب النبیّ صلی اللّٰه علیه وسلم والتابعین ومَنْ بعدَهم من الفقهاء وبه یقولُ مالک، والشافعیُّ، واسحٰق. وهٰذا حدیث مَعْلُولٌ، لم یُسْنِدْهُ عن ثَوْربن یزیدَ غیرُ الوَلِید بْنِ مُسْلِمٍ. قال ابو عیسی: وسالتُ ابازُرْعَةَ ومحمدَ بنَ اسمٰعیلَ عن هٰذا الحدیث؟ فقالا: لَیْسَ بصحیحٍ لان ابن المبارک رَوٰی هٰذا عن ثَوْرٍ عن رجاءَ بن حَیْوَةَ قال: حُدِّثْتُ عن کاتبِ المغیرةِ: مُرْسَلٌ عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم، ولم یُذْکَرْ فیه المغیرةُ.

باب ہے چمڑے کے موزوں کے اوپر اور نیچے مسح کرنے کا بیان

حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے چمڑے کے موزے کے اوپر اور نیچے مسح فرمایا

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا (اعلی واسفل خف پر مسح کرنا) حضور ﷺ کے صحابہ، تابعین میں بے شمار اہل علم کا مذہب ہے اور اس کو امام مالکؒ، شافعیؒ، اسحٰقؒ نے اپنا مذہب بنایا ہے۔ اور یہ حدیث معلول ہے۔ ولید بن مسلم اس حدیث کو ثور بن یزید سے نقل کرنے میں متفرد ہیں۔ اور (امام ترمذی فرماتے ہیں) میں نے ابوزرعہ اور امام بخاریؒ سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اس لیے کہ ابن مبارکؒ نے اس حدیث کو عن ثور عن رجاء نقل کیا تو کہا (رجاء کہتے ہیں) مجھے یہ حدیث حضرت مغیرہ کے کاتب سے پہنچی ہے۔ یہ حضور ﷺ سے مرسل روایت ہے جس میں مغیرہ کا تذکرہ نہیں ہے

(بقیہ حاشیہ) آخر میں وما شئت (جتنے دن چاہو کر سکتے ہو) فرمایا۔ ابن العربی فرماتے ہیں: اس حدیث کی سند میں عبدالرحمٰن بن رزین، محمد بن یزید، ایوب بن قطن وغیرہ ضعیف اور مجہول راوی موجود ہیں۔ امام ابوداود فرماتے ہیں اسکی سند قوی نہیں۔ یحییٰ بن معین نے اس کو نقل کر کے فرمایا اس کی سند مضطرب ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس کی سند میں مجہول راوی ہے اس لئے یہ سند غیر صحیح ہے۔ حضرت عمرؓ سے اس مسئلہ میں حدیث صحیح مروی ہے لیکن وہ آپ علیہ السلام سے صراحۃً مروی نہیں اور جو روایت آپ علیہ السلام سے مروی ہے وہ حضرت عمر کے قول سے اولیٰ ہے۔ انتہی

قلت: امام نووی نے ابوداود کی حدیث کے ضعیف ہونے پر ائمہ کا اتفاق نقل کیا ہے اور یہ جواب بھی دیا جاتا ہے یہ حدیث "التیمم وضوء المسلم ولو الی عشر سنین" کے قبیل سے ہے (یعنی پانی نہ ملے تو دس سال تک مشروع طریقے پر تیمم جائز ہے تو یہاں مشروع طریقے پر تین تین دن کر کے ساری زندگی مسح علی الخفین کر سکتا ہے۔ از مترجم)

﴿تشریح﴾

محل مسح اعلی الخف ہے یا اعلی الخف واسفل الخف دونوں محل مسح ہیں:

بعض ائمہ کا یہی مختار[۱] مذہب ہے (جو مذہب ترجمۃ الباب سے معلوم ہو رہا ہے کہ محلِ مسح موزوں کے اوپر اور نیچے دونوں طرف ہے۔ از مترجم) اور حدیث باب کا ان کے مذہب پر دلالت کرنا بالکل واضح ہے۔

حدیثِ باب کا جواب

عام شراح[۲] اس حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا موزوں کے نیچے والے حصہ پر مسح کرنا عذر کی وجہ سے تھا یہ کوئی حکمِ تشریعی نہ تھا لہٰذا اسے سنت نہ سمجھا جائے ہاں اگر کوئی شخص اس جیسے عذر کی وجہ سے نچلے حصہ پر مسح کرے تو اس پر کوئی ملامت نہیں اور عذر یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا موزہ گھٹنے تک تھا تو موزے کے موٹے ہونے کی وجہ سے وہ موزہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پنڈلی پر نہ ٹھہرتا اور نہ ہی گھٹنے کے ساتھ بنفسہ کھڑا ہو سکتا۔ پس آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنے سیدھے پاؤں کو بائیں ہاتھ سے پکڑا اور اس پر سیدھے ہاتھ سے مسح کیا اور سیدھا ہاتھ موزے پر کھینچا تو بایاں ہاتھ بھی کھنچ گیا تو دیکھنے والوں نے بغیر سوچے سمجھے یہ سمجھ لیا کہ آپ علیہ السلام نے موزے کے اوپر اور نیچے دونوں طرف مسح بطور حکم شرعی کے کیا ہے حالانکہ واقع میں ایسا نہ تھا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ موزوں پر دونوں طرف مسح کرنا یہ ایک فرض کو اس کے محل میں پایہ تکمیل تک پہنچانا ہے لہٰذا اس کو منع نہ کیا جائے بلکہ یہ (اسفل خف پر مسح) سنت ہونا چاہئے کیونکہ سنت کے ذریعہ فرض کو اس کے محل میں پایہ تکمیل تک پہنچایا جاتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ موزے پہننے کی حالت میں محل فرض صرف اوپر والا حصہ ہے نہ کہ نچلا کیونکہ جب کوئی شخص موزے پہنے ہوئے ہو تو اس کو پاؤں دھونا مشروع ہی نہیں بلکہ اس صورت میں صرف فرض مسح مشروع ہے (کہ صرف موزوں پر مسح ہی کیا جا سکتا ہے۔ از مترجم) اور مسح کا محل صرف ظاہری حصہ ہے ہاں اگر موزہ پہننے کی صورت میں پاؤں دھونا فرض ہوتا تو مسح اوپر والے حصہ پر بھی ہوتا اور نیچے والے حصہ پر بھی اور اس کو فرض کی تکمیل (اس کے محل میں) کا نام دے سکتے تھے لیکن جب موزہ پہننے کی صورت میں دھونا ساقط ہو گیا اور صرف مسح مشروع رہ گیا تو یہ حکم نہیں۔ لہٰذا ہم جس صورت مسئلہ کے متعلق بحث کر رہے ہیں اس میں فرض مقدار تین انگلیوں کی مقدار ہے اور اس سے زیادہ کرنے سے فرض مسح کی تکمیل اُس کے محل میں ہو جاتی ہے۔

اشکال ثانی

کسی عقلمند کو یہ وہم نہ ہو کہ پنڈلی اور گھٹنے کا دھونا بھی اکمال الفرض فی محلہ کے قبیل سے ہو (لہٰذا یہ بھی مشروع ہونا

---

(۱) یہ شوافع اور مالکیہ اور اسحاق کا مذہب ہے جیسا کہ مصنف نے ان سے نقل کیا ہے اور ان ائمہ کے اصحاب الفروع نے ایسا ہی نقل کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ، ان کے تلامذہ اور امام احمد وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ مسح علی الخفین کا محل موزوں کا صرف ظاہری حصہ ہے جیسا کہ اوجز میں ہے۔

(۲) اگر روایت کی صحت کو تسلیم کریں تو یہ جواب ہوگا ورنہ یہ روایت انتہائی ضعیف ہے کما سیأتی۔

چاہئے)(ازمترجم:حضرت گنگوہی نے اس کا جواب ذکر نہیں کیا بظاہر اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ رجل کا اطلاق ٹخنوں تک ہے نہ کہ اس کے اوپر تک۔ واللہ اعلم)

اور یہاں پر یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوسکتا ہے کہ حلقوم (گدی) کا مسح بدعت ہے کیونکہ حلقوم محل فرض نہیں کہ اس پر مسح کرنے سے مسح کی تکمیل ہوسکے، فافہم

قال ابو عیسیٰ کی تشریح

معلول:(۱) محدثین کی اصطلاح میں معلول وہ حدیث ہے جس میں ایسی علت خفیہ ہو جس پر صرف ماہر فن ہی مطلع ہوسکتا ہو جس کو اسانید اور روایات کا خوب علم ہو پھر مصنف نے اپنے قول لم یسندہ (۲) سے اس علت کو بیان کرنا شروع کیا ہے۔

یعنی جس راوی نے بھی اس حدیث کو ثور سے نقل کیا اس نے اس حدیث کو کاتب المغیرہ سے مرسلاً نقل کیا ہے صرف ولید بن مسلم نے اس کو مسنداً نقل کیا ہے، چنانچہ انہوں نے "عن کاتب المغیرة عن المغیرة عن النبی علیه السلام" نقل کیا ہے (تو ولید بن مسلم اس کو مسنداً نقل کرنے میں متفرد ہے۔ ازمترجم) پھر بخاری رحمہ اللہ نے ابن مبارک سے جو سند نقل کی ہے اس میں "حدثتُ عن کاتب المغیرة" کے الفاظ ہیں جس سے اشارہ ہے کہ رجاء کا سماع کاتب المغیرہ سے نہیں ہے بلکہ بیچ میں واسطہ موجود ہے لہٰذا ولید بن مسلم کے عنعنہ میں بھی واسطہ کا شبہ موجود ہے۔

(ازمترجم: کاتب المغیرۃ ورّاد، ان کو ورّاد الثقفی ابوسعید کہتے ہیں۔ ابن حبان نے ان کو ثقہ راویوں میں شمار کیا ہے۔ (تہذیب التہذیب:۱۱/۱۱۲)

باب ماجاء فی المسحِ عَلَی الخفین ظاهِرِهما

☆حدثنا علی بن حُجْرٍ قال حَدَّثَنَا عبدُ الرحمٰن بنُ ابی الزِّنَادِ عن ابیه عن عُرْوَةَ بن الزُّبَیْرِ عن المغیرةِ بن شُعْبَةَ قال: رَاَیْتُ النَّبِیَّ صلی اللّٰه علیه وسلم یَمْسَحُ عَلَی الْخُفَّیْنِ : عَلَی ظَاهِرِهِمَا.

قال ابو عیسی: حدیث المغیرة حدیث حسن وهو حدیثُ عبد الرحمن بن ابی الزناد عن

---

(۱) لفظ معلول کی تعبیر لغوی اعتبار سے غلط ہے:۔

اصول حدیث کے ائمہ نے تصریح کی ہے کہ یہ لفظ معلول لغوی اعتبار سے غلط ہے کیونکہ یہ "علّه بالشراب" سے مشتق ہے جس کا معنیٰ یکے بعد دیگرے سیراب کرنا (ازمترجم ضرب سے دوسری مرتبہ پلانا۔ مصباح اللغات:۵۷۱) کذافی لقط الدرر.

(اس لئے یہ لفظ معلل ہونا چاہئے نہ کہ معلول۔ ازمترجم) لیکن یہ لفظ محدثین کے محاورہ میں بکثرت مستعمل ہے۔

(۲) خلاصہ کلام یہ کہ حدیث میں پانچ علتیں ہیں جن کو حافظ نے تلخیص میں تفصیل سے نقل کیا ہے اور وہ بذل میں بھی موجود ہیں نمبرا: کاتب المغیرہ نے اس حدیث کو مرسل ذکر کیا ہے جس پر مصنف نے بھی تنبیہ کی ہے۔ نمبر۲: رجاء نے اس حدیث کو کاتب المغیرہ سے نہیں سنا (جیسا کہ بخاری نے ابن مبارک کی سند سے اس کو ذکر کیا ہے) حضرت گنگوہی نے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ نمبر۳: ثور نے اس حدیث کو رجاء سے سنا ہی نہیں۔ نمبر۴: کاتب المغیرہ مجہول ہے۔ نمبر۵: ولید مدلس ہے لیکن ترمذی کی روایت میں پانچویں علت جاری نہیں ہوسکتی کیونکہ اس میں ولید کی روایت اخبرنا کے ساتھ موجود ہے۔ اسی طرح دوسری بعض علتوں کا جواب بھی ممکن ہے لیکن بعض علتوں کا جواب ممکن نہیں جیسا کہ بذل اور تلخیص کو دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے۔

ابیه عن عُرْوَةَ عن المغیرة، ولا نَعْلَمُ احداً یَذْکُرُ عن عروةَ عن المغیرة عَلٰی ظَاهِرِ هِمَا غَیْرَهُ. وهو قولُ غیر واحد من اهل العلم، وبه یقولُ سفیانُ الثوریُّ، واحمدُ. قال محمدٌ: وکان مالکُ بنُ انسٍ یُشِیرُ بعبدِ الرحمٰنِ بنِ ابی الزناد.

باب ہے چمڑے کے موزے کے ظاہر پر مسح کرنے کا بیان

حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں میں نے حضور ﷺ کو چمڑے کے موزوں کے اوپر (ظاہر پر) مسح کرتے ہوئے دیکھا۔

قال ابوعیسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ مغیرہؓ کی حدیث حسن ہے۔ اور وہ عبد الرحمن بن ابی الزناد عن ابیه عن عروة عن المغیرة کی سند سے مروی ہے۔ اور ہم نہیں جانتے کسی کو اس نے ذکر کی ہو عروہ کی روایت مغیرہ سے موزوں کے ظاہر پر مسح کرنے کے بارے میں سوائے عبدالرحمٰن کے اور یہی قول کئی اہل علم اور سفیان ثوری اور احمد کا ہے۔ امام محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ فرماتے ہیں کہ مالکؒ، عبدالرحمٰن بن ابوالزناد کی طرف اشارہ کرتے تھے (یعنی ان کو ضعیف قرار دیتے تھے۔)

﴿تشریح﴾

ولا نعلم احداً یذکر عن عروة عن المغیرة علی ظاهرهما

بلکہ حضرت مغیرہ سے دیگر راوی صرف [1] مسح علی الخفین نقل کرتے ہیں (تو حضرت عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد عن ابیه عن عروة عن المغیرة کی سند سے مسح علی ظاهرهما نقل کرنے میں متفرد ہیں کیونکہ دیگر راوی حضرت مغیرہ سے مسح علی الخفین نقل کرتے ہیں نہ کہ مسح علی ظاهرهما از مترجم)

قال محمد وکان مالک یشیر بعبد الرحمٰن

اس قول کی وضاحت میں دو مختلف آراء

مصنف نے اس روایت پر حسن کا حکم لگانے کے بعد اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ امام مالک کے اس حدیث کو ضعیف قرار دینے سے حدیث اس قدر ضعیف نہیں ہو جاتی کہ درجہ حسن سے نکل جائے لیکن حدیث صحیح لذاتہ بھی نہیں یا دوسرا مطلب یہ ہے کہ امام بخاری کے اس کلام کو اپنے مقصود کے بعد لانے کا یہ مقصد ہو کہ امام مالکؒ نے اگرچہ اس حدیث کو اشارۃً ضعیف کہا ہے لیکن میری رائے میں یہ ضعیف نہیں ہے بلکہ یہ حدیث میرے نزدیک حسن کے درجہ [2] میں ہے لہٰذا امام مالک کے حدیث کے ضعیف کی طرف اشارہ کرنے

---

(۱) اسی طرف ابوداود نے بھی اشارہ کیا ہے چنانچہ انہوں نے محمد بن الصباح البزار عن عبدالرحمٰن بن ابی الزناد کی سند سے کان یمسح علی الخفین کے الفاظ نقل کئے ہیں اور محمد بن صباح کے علاوہ دیگر راوی علی ظهر الخفین نقل کرتے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ عبدالرحمٰن بن ابی الزناد سے بھی اس لفظ کے سننے میں ان کے شاگردوں میں اختلاف واقع ہوا ہے۔

(۲) اسی وجہ سے عبدالرحمٰن بن ابی الزناد کی بہت سی احادیث کی امام ترمذی نے اپنی کتاب میں تصحیح کی ہے جیسا کہ حافظ نے اپنی تہذیب میں اس کا اقرار کیا ہے۔
یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جبکہ امام مالک کے قول سے غرض اس کو ضعیف قرار دینے کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ حافظ نے اپنی تہذیب میں لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے ابن ابی الزناد پر کلام کیا ہے کیونکہ وہ اپنے والد سے سبعہ فقہاء کی کتاب روایت کرتے ہیں تو امام مالک فرماتے تھے ہم کہاں رہ گئے تھے (کہ تم اس کتاب السبعۃ کو نقل کرتے ہو۔ ہم بھی ہر وقت کے ساتھ رہنے والے تھے ہمیں اس کی ہوا بھی نہ لگی تو لگتا ہے کہ کتاب السبعہ یہ یونہی نقل کرتے ہیں واللہ تعالٰی اعلم (بقیہ اگلے صفحے پر)

سے تم مجھے میرے فعل (حسن کے حکم لگانے پر) غلطی کی طرف منسوب نہ کرنا۔ تو امام مالک رحمہ اللہ کے تضعیف والے قول کو ذکر کر کے ان کے اس قول کے ضعیف ہونے کی طرف تنبیہ مقصود ہے۔

(از مترجم: عبدالرحمٰن بن ابی الزناد (خت مق) (انکے والد کا نام عبدالرحمٰن بن ذکوان ہے) علماء کی ایک جماعت نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے...... علی بن مدینی کہتے ہیں کہ ان کی مدینہ منورہ میں نقل کردہ احادیث مقارب ہیں اور عراق والی احادیث مضطرب ہیں...... صالح بغدادی کہتے ہیں کہ یہ اپنے والد سے بہت سی روایات نقل کرنے میں متفرد ہیں۔ امام مالکؒ نے ان کی اپنے والد سے کتاب السبعہ نقل کرنے کے سبب کلام کیا ہے...... یہ فتویٰ دیا کرتے تھے...... بغداد میں ۱۷۴ھ میں بعمر ۷۴ برس انتقال ہوا۔ تہذیب الکمال: ۱۰۱/۱۷)

باب المسح علی الجَوْرَبَیْنِ والنَّعْلَیْنِ

☆حدثنا هناد ومحمود بنُ غَیْلَانَ قالا: حَدَّثَنَا وَکِیعٌ عن سُفْیَانَ عن ابی قَیْسٍ عن هُزَیْلِ بْنِ شُرَحْبِیلَ عن المغیرة بن شُعْبَةَ قال: تَوَضَّأَ النبیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَمَسَحَ عَلَی الْجَوْرَبَیْنِ وَالنَّعْلَیْنِ. قال ابو عیسی: هٰذا حدیث حسن صحیح.

وهو قولُ غیر واحد من اهل العلم. وبه یقولُ سفیانُ الثَّوْرِیُّ، وابنُ المبارک والشافعیُّ، واحمدُ، واسحٰقُ، قالوا: یَمسحُ علی الجور بین وان لم تَکُنْ نعلین اِذا کانا ثَخِینَیْنِ.

قال: وفی الباب عن ابی موسی. قال ابوعیسی: سمعتُ صالح بنَ محمد الترمذیَّ قال: سمعتُ ابا مُقاتلٍ السمر قندیَّ یقولُ: دخلتُ علی ابی حنیفة فی مرضة الذی مات فیه، فدعا بماء فتوضا، وعلیه جَوْرَبَانِ، فمسح علیهما، ثم قال: فعلتُ الیوم شیئاً لم اکن اَفْعَلُهُ: مسحتُ علی الجور بین وهما غیرُ مُنَعَّلَیْن.

باب ہے اونی سوتی موزوں اور چپلوں پر مسح کرنے کے بیان میں

مغیرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے وضو فرمایا اور جوربین (اونی، سوتی موزوں) اور چپلوں پر مسح فرمایا

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور بے شمار اہل علم کا مذہب یہی ہے۔ سفیان ثوری ابن مبارک،

(مابقیہ حاشیہ) اور یہ بھی احتمال ہے کہ امام مالک کے قول ذکر کرنے سے غرض امام ترمذی اپنے حسن والے قول کو تقویت پہنچا رہے ہوں اور "کان مالک یشیر بعبد الرحمن" کا معنی یہ ہوگا کہ عبدالرحمٰن کی روایت کو لیا جائے۔ چنانچہ تہذیب میں موسیٰ بن سلمہ سے نقل کیا ہے میں مدینہ آیا تو امام مالک کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ آپ کی خدمت میں سماع علم کے لئے حاضر ہوا ہوں اور ان علماء سے علم کا سماع کروں گا جن سے آپ حکم فرمائیں گے تو امام مالک نے فرمایا: تم ابن ابی الزناد کو لازم پکڑو...... تو یہاں ترمذی نے کان یشیر سے اُسی واقعہ کے آخری جملہ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ امام مالک ابن ابی الزناد سے علم حاصل کرنے کا مشورہ دیتے تھے۔ (وللہ درہ ما ابحر علمہ۔ زکریا)

امام شافعی، احمد، اسحٰق نے اسی کو اختیار کیا کہ جوربین (اونی، سوتی) موزوں پر مسح کیا جائے گا۔ اگر چہ وہ منعلین نہ ہو جبکہ وہ موٹے ہوں۔

وفی الباب: باب میں ابوموسیٰ اشعری سے روایت ہے

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے صالح بن محمد ترمذی سے سنا کہ وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابومقاتل سمرقندی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں امام ابوحنیفہؒ کے مرض الوفات میں عیادت کے لئے حاضر ہوا تو امام صاحبؒ نے پانی منگوا کر وضو فرمایا اور آپ نے جوربین پر مسح فرمایا پھر ارشاد فرمایا کہ میں نے آج وہ کام کیا ہے جو میں نہیں کیا کرتا تھا، میں نے آج ایسے سوتی موزوں پر مسح کیا ہے جن کے نیچے چمڑا نہیں لگا ہوا۔ (یہ عبارت بعض بصری نسخوں میں ہے، طلبہ کی علمی پیاس کے پیش نظر اس کا ترجمہ کردیا گیا۔ از مترجم)

﴿تشریح﴾

نعلین کی موجودگی میں جوربین پر مسح کی کیفیت کا بیان:۔

یعنی مسح جوربین پر کیا تھا نعلین کی موجودگی میں اس حدیث کے معنیٰ میں دو احتمال ہیں:

۱۔ جوربین پر مسح فرمایا اس حال میں کہ جوتے پہنے ہوئے تھے۔

۲۔ مسح جوربین منعلین پر فرمایا، یا مسح فرمایا ایسے جوربین پر جس کے اوپر اور نیچے کسی بھی جگہ چمڑا نہ ہو یا یہ معنی ہے کہ منعل موزوں پر مسح فرمایا، یا یہ معنی کہ جوربین پر الگ مسح فرمایا اور منعل موزوں پر الگ مسح فرمایا (اور منعل اس موزے کو کہتے ہیں جس کے نیچے والے حصہ پر چمڑا لگا ہو جیسا کہ عرب کے موزے ہوتے ہیں)

جوربین (اونی سوتی موزوں) پر مسح کرنے میں مذاہب مختلفہ:

اس مقام کی تفصیل [1] یہ ہے کہ جوربین پر مسح کے متعلق چند مذاہب ہیں:

۱۔ جوربین پر مطلقاً مسح جائز ہے چاہے موزے موٹے ہوں یا باریک، ان پر چمڑا لگا ہو یا نہیں یہ اہل ظاہر کی ایک مختصر سی جماعت کا مذہب ہے اور قابلِ اعتماد ائمہ (جن کا مذہب قابل اعتبار ہے اور ان کے اقوال کو امت نے اختیار کیا ہے) میں سے کسی کے یہاں

---

(۱) شراح مذاہب اربعہ کے اصحاب کا جورب کی تفسیر میں اختلاف واقع ہوا ہے اور ائمہ کے بہت سے مذہب اس بارے میں منقول ہیں۔ یہاں تک ابن رسلان فرماتے ہیں اصحاب شافعیہ کا کلام اس میں مضطرب ہے اسی طرح امام احمد کے مذہب کے ناقلین میں اختلاف واقع ہوا ہے کیونکہ امام احمد سے اس بارے میں مختلف روایتیں ہیں چنانچہ ابن قدامہ نے حنابلہ کے مختلف اقوال ذکر کئے ہیں ہاں مالکیہ کے صاحب الشرح الکبیر نے اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا بلکہ مالکیہ کے مذہب میں دو شرطیں مسح علی الجوربین کے جواز کی لگائی ہیں:

۱۔ اس پر چمڑا لگا ہو۔

۲۔ مسلسل چلنا ممکن ہو۔

ان دو شرطوں کی عدم موجوگی میں مسح جائز نہیں اور شافعیہ کے اصحاب الفروع نے جوربین کے دونوں طرف چمڑے والا ہونے کی یا موزے کا تلا چمڑے والا ہونے کی شرط نہیں لگائی بلکہ یہ شرط لگائی کہ موزے اتنے موٹے ہوں کہ پانی اندر نہ جائے اور مسلسل چلنا بھی ممکن ہو اسی طرح حنابلہ کے فروع النیل اور الروض الانف وغیرہ میں ہے احناف کا مذہب عنقریب آرہا ہے۔

بھی یہ قول صحیح نہیں (کہ مطلقاً جوربین پر مسح کو جائز قرار دیا جائے) اس سب کے باوجود اس روایت کی دلالت ظاہریہ کے مذہب پر اس وقت ہوگی کہ لفظ جوربین جو حدیث میں مطلقاً آیا ہے جوربین والنعلین میں ''وٗ'' عطف کا ہو بمعنیٰ ''مع'' نہ ہو۔

دوسرا مذہب (۱) امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ہے کہ جوربین پر مسح تب جائز ہے جبکہ موزے گاڑھے ہوں اور ان کے نیچے چمڑہ لگا ہو اور اگر ان میں سے کوئی ایک وصف نہ پایا گیا تو مسح جائز نہیں اگر چہ دوسرا وصف موجود ہو خلاصہ یہ ہے کہ موزوں میں موٹا ہونا اور اس کے نیچے چمڑے کا لگا ہونا دونوں میں سے ہر ایک مستقل شرط ہے۔

تیسرا مذہب صاحبین اور شافعی، احمد واسحاق رحمہم اللہ کا ہے کہ جوربین پر مسح جائز ہے جبکہ وہ موٹے ہوں یا ان کے نیچے چمڑے کا تلا لگا ہو۔ اس آخری مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ موزہ کا موٹا ہونا یا چمڑے والا ہونا دونوں صورتوں میں اس پر مسح جائز ہے تو ان تین مذاہب کے ائمہ نے حدیث کو اپنی رائے کے موافق سمجھا ہے چنانچہ ظاہر یہ کہتے ہیں کہ لفظ واوٗ اپنے ظاہر پر ہے (عطف کے لئے ہے جو مغایرت کا تقاضا کرتا ہے از مترجم) یہ بات بالکل ظاہر ہے اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ ''وٗ'' مع کے معنیٰ میں ہے یعنی موزوں پر مسح اس وقت کیا جبکہ ان کے نیچے چمڑے کا تلا لگا ہوا تھا لہٰذا صرف ایک وصف منفرداً کافی نہیں اور یہ امر مخفی نہیں کہ ایک شے کے کئی وصفوں کے درمیان حرف عطف آسکتا ہے۔ لہٰذا وٗ کو اس کی اصل پر ہی رکھیں گے اور یہ سمجھا جائے گا کہ یہ واو ایک موصوف کے دو وصفوں کے درمیان واقع ہے۔ اہل عرب کے کلام میں اس طرح واوٗ کا (ایک موصوف کی دو صفتوں کے درمیان) آنا اس قدر مشہور ہے کہ اس کے ذکر کی ضرورت نہیں۔

حدیث باب کے معنیٰ جمہور ائمہ مجتہدین کے نزدیک:

باقی ائمہ (صاحبین امام شافعی، احمد واسحاق) حدیث باب کا یہ معنیٰ کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جوربین پر مسح فرمایا تھا

---

(۱) احناف کے مسلک کی توضیح یہ ہے کہ جیسا درمختار میں لکھا ہے کہ او جور بیہ ان پر مسح جائز ہے چاہے جوربین اون کے ہوں یا بالوں کے بنے ہوئے ہوں۔
الثخینین: پنڈلی پر خود بخود کھڑے ہو جائیں اور ان کے اندر کا نظر نہ آتا ہو اور نہ ہی وہ موزے اتنے باریک ہوں کہ اندر والا عضو جھلکنے لگے۔

والمنعلین والمجلدین

اس سے مراد وہ موزے ہیں جن کے اوپر نیچے دونوں حصوں پر چمڑا لگا ہوا ہو۔ ایسے موزوں پر بھی مسح جائز ہے) علامہ شامی فرماتے ہیں: قولہ: الثخینین جن کے اوپر اور نیچے دونوں حصہ پر بھی چمڑا نہ لگا ہو اور نہ ان کے تلے پر چمڑا لگا ہوا ہو اور یہ معنی مابعد کے معطوف سے مستفاد ہوتا ہے۔ مصنف نے ایسے موزے جن کے اوپر اور نیچے دونوں حصوں پر چمڑا لگا ہو اور جن موزوں کے صرف نیچے چمڑے کا تلا لگا ہو اس پر مسح کا جواز لکھا ہے یہ احناف کے یہاں متفق علیہ ہے۔ رہا ثخینین وہ اونی سوتی موزے جو موٹے ہوں لیکن ان کے اوپر اور نیچے کسی بھی حصہ پر چمڑا نہ لگا ہوا ہو۔ از مترجم) پر مسح کا جواز یہ صاحبین کا مذہب ہے اور امام صاحب سے بھی صاحبین کے مذہب کی طرف رجوع منقول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے کذا فی الہدایہ واکثر الکتب۔

ثخینین کی قید سے کیا غیر ثخینین خارج ہو جاتے ہیں:

اخوچلپی کے حاشیہ میں لکھا ہے: ثخینین کی قید نے غیر ثخینین کو نکال دیا چاہے وہ غیر ثخینین مجلدین ہوں (ایسے اونی سوتی موزے ہوں جن کے اوپر اور نیچے دونوں طرف چمڑا لگا ہو لیکن باریک موزے ہوں) ایسے موزوں پر بھی مسح جائز ہے اور کسی نے اس وضاحت کی طرف تعرض نہیں کیا۔ وہ فرماتے ہیں میرے نزدیک مسئلہ کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ اگر اونی سوتی موزے باریک ہوں اور ان کے نیچے چمڑے کا تلا لگا ہوا ہو تو اس پر مسح جائز نہیں کیونکہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان منشاء اختلاف یہ ہے کہ صرف موزے کے موٹے ہونے کی صورت میں مسح جائز ہے بلکہ امام صاحب کے نزدیک موزے کے موٹے ہونے کے ساتھ ساتھ نیچے چمڑے کا لگا ہونا یا اوپر نیچے دونوں طرف موزے پر چمڑا لگا ہوا ہونا ضروری ہے۔

اور یہ امر متفق علیہ ہے جس پر مجتہدین کا اتفاق ہے۔ اور انہیں مجتہدین کے اقوال قابل اعتماد بھی ہیں کہ مسح صرف موٹے موزوں پر جائز ہے لہٰذا حدیث میں جوربین مطلقہ کو اسی جوربین ثخینین پر محمول کیا جائے گا تا کہ اجماع کی مخالفت لازم نہ آئے رہا نعلین کا لفظ تو اس سے مراد منعلین (وہ موزے جن کے نیچے چمڑے کا تلا موجود ہو) ہیں لہٰذا ایسے اونی سوتی موزوں پر بھی مسح جائز ہے جبکہ ان کا تلا چمڑے کا ہو اگر چہ وہ موٹے نہ ہوں۔

(از مترجم: جوربین رقیقین منعلین پر مسح کے جواز میں دو قول ہیں: نمبرا: ان پر مسح جائز ہے اس کو قطب الارشاد حضرت گنگوہی رحمہ اللہ اور حضرت شیخ الاسلام مدنی نے اختیار کیا ہے اور مفتی کفایت اللہ رحمہ اللہ کی تعلیم الاسلام سے بھی یہی جواز معلوم ہوتا ہے علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے اس پر مسح کے جائز ہونے کا قول ذکر کیا ہے اس کے برعکس شرح منیہ میں عدمِ جواز کا قول منقول ہے اور عموماً اربابِ افتاء اسی پر فتوی دیتے ہیں اور عدم جواز کا قول ہی احوط ہے۔) (فتاویٰ محمودیہ ص ۴۷ جلد ۹ کتب خانہ مظہری کراچی میں بھی اس مسئلہ کی وضاحت موجود ہے) کیونکہ حدیث میں اس کی تصریح موجود ہے[1] اور جو معنی ہم نے سب سے پہلے باب کے شروع میں ذکر کیا ہے تو وہ معنی تمام ائمہ کے مذاہب کے موافق ہے، فافهم اذ لا ضير فيه

اشکال

اس اول توجیہ پر یہ اشکال ہوگا کہ انگلیوں پر تری کا اثر جوتے کے تسمے پر لگ کر ختم ہو جائے گا۔

جواب:

لیکن یہ کوئی نقصان دہ نہیں کیونکہ اس صورت میں کسی واجب کا ترک لازم نہیں آتا بلکہ نہ ہی کوئی مستحب چھوٹتا ہے کیونکہ مسنون مسح اس سے پہلے ہی حاصل ہو چکا۔ اس حدیث کا ایک دوسرا معنی یہ بھی[2] ہے کہ آپ علیہ السلام نے جوربین پر بھی مسح کیا اور چپلوں پر بھی لیکن یہ اصحاب ظواہر کے علاوہ محققین کا مذہب نہیں بلکہ یہ منسوخ ہو گیا واللہ ولی التوفیق

باب المسح على الجوربين[3] والعمامة

☆حدثنا محمد بنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا بنُ سعيد القَطَّانُ عن سليمانَ التَّيمِيِّ عن بَكْرِ بن عبدالله

(۱) نعل کے اصطلاحی معنی مراد لینے کی صورت میں تمام ائمہ مذاہب کی موافقت ہو جاتی ہے: اس معنی میں نعل بمعنی منعل نہیں ہے (بلکہ نعل سے مراد جوتا ہے) اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ علیہ السلام نے جوربین پر مسح کیا اس حال میں کہ آپ علیہ السلام جوتے پہنے ہوئے تھے۔

(۲) ائمہ کرام حدیث کے مختلف معنی لیتے ہوئے اسے مؤول قرار دیتے ہیں: قلت: اس حدیث کا ایک تیسرا معنی بھی ہے جو کہ دیگر معانی سے بالکل مختلف ہے وہ یہ ہے کہ اس مسح على الجوربين سے مسح القدمين مراد لیا جائے مجازاً بایں طور کہ محل (موزے) کو ذکر کر کے حال (قدمین) کو مراد لیا گیا ہے تو اس صورت میں سب ائمہ کے یہاں یہ حدیث مؤول ہوگی کہ مسح سے غسل خفیف مراد ہو گا ذکرهٔ ابو طيب المدني.

(۳) ترجمۃ الباب میں لفظ جوربین سے متعلق نسخوں میں اختلاف: مسح علی الجوربین کا باب ابھی گزر چکا ہے اور حدیث باب میں جوربین کا ذکر نہیں ہے۔ بعض نسخوں میں یہاں ترجمۃ الباب میں جوربین کا لفظ نہیں ہے۔ ابن العربی نے بھی ترجمۃ الباب میں اسے کہیں ذکر نہیں کیا لہٰذا لفظ جوربین کا حذف اولیٰ ہے اگر چہ اس میں تاویل کی بھی گنجائش ہے۔

الـمُـزَنِیّ عن الحسن عن ابن المغیرة بن شُعُبَة عن اَبِیهِ قال: تَوَضَّاَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَمَسَحَ عَلَی الْخُفَّیْنِ وَالْعِمَامَةِ. قال بکرٌ: وقد سمعتُ من ابن المغیرة.

قال وذکر محمدُ بنُ بَشَّارٍ فی هٰذا الحدیث فی موضع آخرَ: انهُ مَسَحَ عَلَی نَاصِیَتِهِ وَعِمَامَتِهِ.

وقـدرُوِیَ هٰـذا الـحـدیـثُ من غیـر وجـه عـن المغیرة بن شعبة: وذکرَ بعضهم المسحَ علی الناصیة والعمامة، ولم یذکر بعضهم الناصیةَ.

وسمعتُ احمدَ بنَ الحسن یقولُ: سمعتُ احمدَ بنَ حنبلٍ یقولُ: مارایتُ بعینی مثلَ یحیی بن سعید الْقَطَّانِ.

قال: وفی الباب عن عَمْرِو بن اَمَیَّةَ، وسَلمانَ، وَثَوْبَانَ، وابی اُمَامَةَ.

قال ابو عیسی: حدیثُ المغیرة بن شعبة حدیث حسن صحیح.

وهـو قـولُ غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللّٰه علیه وسلم، منهم: ابو بکر، وعمرُ، وانسٌ. وبه یقولُ الاوزاعیُّ، واحمدُ، واسحٰق، قالوا: یمسَحُ علی العمامة.

وقـال غیـر واحـد مـن اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللّٰه علیه وسلم والتابعین: لایمسح علـی الـعـمامة اِلَّا اَنْ یمسح براسه مع العمامة. وهو قولُ سفیانَ الثوریِّ، ومالک بن انسٍ، وابن المبارک، والشافعیِّ.

قـال ابـو عیسی: وسمعتُ الجارُودَ بن مُعَاذٍ یقول: سمعتُ وکیعَ بنَ الْجَرَّاحِ یقول: اِنْ مَسَحَ علی العمامة یجزئُهُ للاَثَرِ.

☆حـدثـنـاهـنـاد حَدَّثَنَا علیُّ بنُ مُسْهِرٍ عن الاعمش عن الحکم عن عبد الرحمٰن بن ابی لَیْلَی عن کَعْبِ بن عُجْرَةَ عن بِلَالٍ: اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ عَلَی الْخُفَّیْنِ وَالْخِمَارِ.

☆حدثنا قتیبةُ بنُ سعیدٍ حَدَّثَنَا بِشْرُ بنُ الْمُفَضَّل عن عبد الرحمٰن بن اسحٰق هو القرشی عن ابی عبیـدة بـن مـحـمـد بـن عَمَّارِ بن یَاسِرٍ قال: سالتُ جابرَ بنَ عبد اللّٰه عن المسح علی الخفین؟ فقال: السُّنَّةُ یَاابْنَ اَخِی. قال: وسالته عن المسح علی العمامة؟ فقال: اَمِسَّ الشَّعْرَ الْمَاءَ.

باب ہے جوربین اور عمامہ پر مسح کرنے کے بیان میں

مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور چمڑے کے موزوں پر مسح کیا اور عمامہ پر مسح کیا۔ بکر راوی کہتا ہے کہ میں نے مغیرہ بن شعبہ کے بیٹے سے یہ حدیث سنی اور محمد بن بشار نے دوسری جگہ پر اس حدیث میں نقل کیا کہ حضور ﷺ نے پیشانی کی مقدار سر پر مسح کیا اور عمامہ پر مسح کیا اور یہ حدیث مغیرہ بن شعبہ سے متعدد طرق سے مروی ہے۔

بعض حضرات نے مسح علی الناصیہ اور عمامہ کا ذکر کیا اور بعض حضرات مسح علی الناصیہ کو ذکر نہیں کرتے۔ امام احمد بن حسن

سے میں نے سنا کہ انہوں نے امام احمد بن حنبل کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میری آنکھوں نے یحییٰ بن سعید قطان جیسا راوی نہیں دیکھا (یحییٰ بن سعید قطان امام جرح وتعدیل ہیں ان کی توثیق مقصود ہے)

وفی الباب: باب میں عمرو بن امیہؓ سلمانؓ اور ثوبانؓ اور ابو امامہؓ سے روایت ہیں۔

قال ابوعیسی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے حضور ﷺ کے صحابہ میں سے بے شمار اہل علم کا یہی مذہب ہے جن میں ابو بکرؓ، عمرؓ، انسؓ بھی داخل ہیں۔ امام اوزاعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ بھی یہی کہتے ہیں کہ عمامہ پر مسح کیا جائے گا۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے جارود بن معاذ کو کہتے ہوئے سنا کہ وہ کہتے ہیں کہ میں نے وکیع بن الجراح کو کہتے ہوئے سنا کہ مسح علی العمامہ اس حدیث کی وجہ سے جائز ہے۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا قتیبه بن سعید...... عن ابی عبیدة بن محمد بن عمار..........

ابوعبیدہ بن محمد بن عمار بن یاسر فرماتے ہیں کہ میں نے جابرؓ سے مسح علی الخفین کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے فرمایا اے بھتیجے مسح علی الخفین سنت ہے اور میں نے ان سے مسح علی العمامہ کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ بالوں کو چھوؤ (یعنی مسح علی العمامہ مت کرو)

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا یہی مذہب ہے کہ عمامے پر مسح نہیں کیا جائے گا۔ مگر یہ ایک آدمی سر کے مسح کے ساتھ عمامہ پر مسح کرے اور یہ سفیان ثوری، مالک بن انس، ابن المبارک اور امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔

حدیث نمبر ۳: حدثنا هنادٌ.... عن بلال ان النبی ﷺ مسح علی الخفین و الخمار

حضرت بلالؓ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے چمڑے کے موزوں پر اور عمامے پر مسح کیا (خمار سے مراد عمامہ ہے۔ خمار کہتے ہیں مایخامر الوجه یامایخامر الرأس) (یہاں پر حدیث باب میں عمامے کو خمار فرمایا کیونکہ جس طرح دوپٹے سے سر ڈھک جاتا ہے تو مردوں کا سر عمامے سے ڈھک جاتا ہے)

﴿تشریح﴾

حدیث کے دو جوابات:

اس حدیث (۱) میں جو مسح علی العمامۃ کا ذکر ہے اس کا محمل وہی ہوگا جیسا کہ اس حدیث کے دوسرے طرق میں ہے کہ آپ علیہ السلام نے اپنی پیشانی کے مقدار بالوں پر اور عمامہ پر مسح فرمایا۔ اس طرح کسی بھی مذہب کی مخالفت لازم نہیں آئے گی (۲) اور نہ ہی یہ

---

(۱) مسح علی العمامہ والی روایات معلول ہیں:
مولانا عبدالحی رحمہ اللہ التعلیق الممجد میں فرماتے ہیں: اس مسح علی العمامہ کے متعلق احادیث مختلفہ وارد ہیں پس بعض روایتوں میں ہے کہ آپ علیہ السلام نے اپنے عمامہ پر مسح فرمایا۔ یہ روایت عمرو بن امیہ، بلال، ابن المغیرہ بن شعبہ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور یہ سب روایتیں معلول ہیں۔ انتھیٰ
قلت: جو ائمہ اس مسح علی العمامہ کے جواز کے قائل ہیں انہوں نے اس حدیث کے بعض طرق کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) یہ بات بہت مشکل ہے کیونکہ امام احمد، داود ظاہری اور بعض صحابہ اور تابعین کا مذہب یہ ہے کہ سر کے اگلے حصہ پر مسح کئے بغیر عمامہ پر مسح جائز ہے جیسا کہ ابن قدامہ وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ ہاں ان ائمہ کا آپس میں اختلاف ہے کہ جو شخص مسح علی العمامہ کا قصد رکھتا ہو (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

روایت باب صحیح روایات (جس میں مسح علی الرأس کا ذکر ہے) کے مخالف ہوگی۔ اور نہ ہی اس صورت میں کتاب اللہ سے

(مابقیہ حاشیہ) کیا عمامہ باندھتے وقت اس کو باوضو ہونا ضروری ہے کہ نہیں؟ اور کیا مسح علی العمامہ ایک مؤقت وقت تک جائز ہے یا مطلقاً؟ اور کیا اس میں عمامہ کا سر کا احاطہ کرنا ضروری ہے کہ نہیں؟ اس جیسے اور بہت سے اختلافات ہیں۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں: مسح علی العمامہ کے جواز کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ عمامہ پورے سر کا احاطہ کئے ہو سوائے اس حصہ کے جس کے کھلا رکھنے کی لوگوں کو عادت ہو جیسا کہ سر کا اگلا حصہ اور کان پس اگر عمامہ کے نیچے ٹوپی ہو جس کا کچھ حصہ ظاہر ہو رہا ہے تو بظاہر اس عمامہ اور ٹوپی دونوں پر مسح جائز ہے کیونکہ دونوں کپڑے مل کر ایک عمامہ کی طرح بن گئے ہیں اور مسح علی العمامہ کے جواز کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ عمامہ مسلمانوں کے عمامہ باندھنے کے طریقے سے باندھا گیا ہو، بایں طور کہ عمامہ کا کچھ حصہ ٹھوڑی کے نیچے ہو یا اس عمامہ کا شملہ ہو اگر نہ تو عمامہ ٹھوڑی کے نیچے ہو اور نہ ہی اس کا شملہ ہو تو ایسے عمامہ پر مسح جائز نہیں کیونکہ ایسا عمامہ ذمیوں کے طرز پر باندھا گیا ہے اور اگر سر کا وہ حصہ جو عرف عام میں کھلا رہتا ہے ظاہر ہو جیسا کہ سر کا اگلا حصہ تو اس ظاہری حصہ پر بھی مسح کیا جائے گا کیونکہ حضرت مغیرہ کی حدیث ہے کہ آپ علیہ السلام نے عمامہ اور ناصیہ پر مسح فرمایا یہ کھلے حصہ پر مسح وجوبی ہے یا استحبابی دونوں ہی قول ہیں اور کیا پورے عمامہ پر مسح ضروری ہے اس میں دو روایتیں ہیں اور مسح علی العمامہ بھی اتنی ہی مدت کے لئے جائز ہے جتنی مدت کے لئے مسح علی الخفین (۳ دن ۳ راتیں مسافر کے لئے اور ایک دن ایک رات مقیم کے لئے) انتہی مختصراً

جمہور ائمہ کے یہاں مسح علی العمامہ پر اختصار جائز نہیں:

جمہور کا مذہب جیسا کہ حافظ نے فتح الباری میں نقل کیا ہے کہ مسح علی العمامہ پر اختصار جائز نہیں اور یہی ائمہ ثلاثہ مالک، شافعی اور ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ اور ثوری، ابن مبارک، عروہ اور قاسم، شعبی، نخعی اور حماد بن ابی سلیمان وغیرہ کا مذہب ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ متعدد صحابہ کا یہی مذہب ہے ابن رسلان کہتے ہیں کہ امام شافعی کے مذہب میں عمامہ پر اکتفا کرنا جائز نہیں شوافع کا اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

جمہور ائمہ کی حدیث میں توجیہات:

۱۔ شوافع حدیث باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حدیث مختصر ہے اس سے مراد مسح علی الناصیہ والعمامہ ہے جیسا کہ حدیث مغیرہ میں ہے یہ اشکال نہ ہو کہ کس طرح گمان کیا جا سکتا ہے کہ رواۃ حدیث، حدیث کا ایک ٹکڑا ہی حذف کر دیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مسح علی الناصیہ چونکہ ان کے یہاں معروف تھا اس لئے راوی نے اسے حذف کر دیا۔

۲۔ علامہ خطابی رحمہ اللہ حدیث میں تاویل کے قائل ہیں:

علامہ خطابی فرماتے ہیں مسح الرأس کو فرض قرار دیا ہے اور مسح علی العمامہ والی حدیث تاویل کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا متعین حکم (سر کے مسح) کو ایک احتمالی حکم (عمامہ پر مسح) کی وجہ سے نہیں چھوڑا جا سکتا۔

۳۔ حافظ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: سلف کا حدیث کے معنی میں اختلاف واقع ہوا ہے پس بعض علماء کہتے ہیں کہ پیشانی پر مسح کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمامہ پر مسح کی تکمیل کی تھی اور مسلم کی روایت کے بعض الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں۔

علامہ عینی کی تاویل:

عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں بعض علماء نے اس حدیث کی تاویل کی ہے کہ یہاں حال (عمامہ) پر مسح سے مراد محل (سر) پر مسح کرنا ہے اور بعض نے یہ تاویل کی کہ راوی دور بیٹھے تھے اس لئے انہیں وہم ہو گیا۔

عیاض فرماتے ہیں ہمارے علماء نے اس حدیث کا سب سے بہترین محمل یہ قرار دیا ہے کہ آپ علیہ السلام کو ایسی بیماری تھی جس کی وجہ سے سر کا کھولنا تکلیف دہ تھا تو یہ عمامہ جبیرہ (پٹی) کی طرح ہو گیا۔

حضرت شیخ الحدیث مولنا محمد زکریا کاندھلوی اپنے والد ماجد مولنا محمد یحیٰی کاندھلوی رحمہ اللہ سے اس مسئلہ میں توجیہ ذکر فرماتے ہیں: کہ میرے نزدیک بہترین جواب یہ ہے کہ مسح الرأس ایک قطعی حکم ہے جس کو اخبار آحاد سے نہیں چھوڑا جا سکتا جب تک کہ مسح علی العمامہ والی روایات اس طرح متواتر نہ ہو جائیں جیسا کہ مسح علی الخفین والی روایات متواتر ہیں۔ ہاں سر کا استیعاب سنت ہے جیسا کہ مسح علی العمامہ والی روایات اس پر دلالت کر رہی ہیں۔

حضرت اقدس والد ماجد صاحب نے اس توجیہ کو ذکر فرمایا۔

ثابت حکم (سر کا مسح کیا جائے نہ کہ سر چھپانے والی شے عمامہ کا مسح ہو) باطل ہوگا۔

حدیثِ باب کا دوسرا جواب:

اگر حدیث باب کا یہ جواب دیا جائے کہ مسح علی العمامہ فرض مقدار سے زائد تھا بایں طور کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے سر کے فرض حصہ کی مقدار مسح کر چکے تھے پھر عمامہ پر مسح کیا تو یہ امر مخفی نہ رہا کہ مسح علی العمامہ اس صورت میں اتفاقی امر تھا کہ آپ علیہ السلام کا قصد عمامہ کو صحیح کرنا تھا راوی نے اسے مسح علی العمامہ سمجھ لیا تو اس جواب میں بھی کوئی بعد نہیں اور اگر اس حدیث کا یہ مطلب ہو کہ آپ علیہ السلام نے عمامہ پر (سر پر مقدار فرض مسح کرنے کے بعد) بالقصد مسح فرمایا تھا تو یہ غیر معقول بات ہے کیونکہ یہ اکمال الفرض فی غیر محلہ ہے (فرض مسح رأس کی تکمیل اس کے محل کے علاوہ (عمامہ) میں کی جارہی ہے۔) یہ بحث تو یہاں پوری ہوئی۔ حضرت الاستاذ العلام ادام اللہ علوہ ومجدہ وافاض علی العالمین برہ ورفدہ نے اس کی ایک توجیہ [1] اور بھی کی ہے جسے ہم نے ابوداود کی تعلیقات [2] میں ذکر کیا ہے پس انتظار فرمایئے کیونکہ وہ تاویل بہت ہی عمدہ اور لطیف ہے اور اگر کوئی اصل اشکال کا یہ جواب دے کہ یہ مسح علی العمامہ سورہ مائدہ کی آیت وضو کے نازل ہونے سے پہلے کا واقعہ ہے تو یہ جواب بھی صحیح ہو سکتا ہے۔ لیکن اس پر یہ اشکال ہوگا کہ کئی احادیث میں آپ علیہ السلام کا یہ فرمان منقول ہے کہ "یہ میرا اور مجھ سے پہلے انبیاء کا وضو ہے" کیونکہ یہاں پر مشار الیہ ہر وہ وضو ہے جو آپ علیہ السلام سے آج کے دن تک مشروع ہے اس میں کسی بھی وضو کا استثناء نہیں (تو مسح علی العمامہ بھی ایک مشروع حکم ہوا جو کہ آیت سے منسوخ نہیں) نیز ائمہ کا اتفاق ہے کہ نمازیں مکہ میں فرض ہوئی تھیں اور آیت وضو (مائدہ والی آیت) مدنی ہے اور وضو کا

---

(۱) اس سے یہ وہم نہ ہو کہ ابوداود کا سبق ترمذی کے سبق سے پہلے ہو چکا تھا بلکہ حضرت والد صاحب قدس سرہ نے اس جواب سے تنبیہ اس وقت فرمائی تھی جبکہ تمام کتب صحاح ختم ہو چکی تھیں اور والد صاحب نسخہ کو صاف کروا کر لکھوا رہے تھے، حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرقدہ کا معمول پہلے پوری ترمذی پڑھانے کا تھا اس کے بعد ابوداود کا سبق ہوتا تھا۔

(۲) حضرت والد صاحب نے ابوداود کی تقریر میں چند توجیہات ذکر فرمائی ہیں جو یہاں مذکور نہیں ہیں اور جس توجیہ کی طرف یہاں اوق الطف سے اشارہ کیا ہے اس کو یوں تحریر فرماتے ہیں: یا یہ توجیہ کی جائے اس سے مراد ناصیہ اور سر کی مقدار فرض پر مسح کرنا ہے اور مسح کی تکمیل عمامہ پر فرمائی کیونکہ اللہ پاک نے عبادات اور طاعات اور اس کی شروط وارکان میں ایسے اثرات اور برکات رکھی ہیں جن کی اللہ کے یہاں قدر و قیمت ہے لہٰذا ایسا فعل کرنا جو دوسرے فعل کے قائم مقام ہو تو اس سے اگر چہ وہ برکات تو حاصل نہ ہوں گی جو اصل کو کرنے کی صورت میں حاصل ہوتی تھیں لیکن ان میں سے بعض برکات کا حصول نا قابل انکار ہے (از زکریا مدنی: یعنی مسح رأس میں پورے سر کا استیعاب یہ اصل حکم شرعی ہے اور اس کی بہت سی برکات ہیں لیکن ضرورت کے وقت سر کے استیعاب کے بجائے عمامہ پر مسح کے ذریعہ اس استیعاب کے کرنے میں بھی کچھ نہ کچھ فوائد ضرور ہیں) اور اس کی بہت نظائر اور مثالیں ہیں جو کہ سوچنے والے پر مخفی نہیں مثلاً احکام شرعیہ میں جب حجر اسود کا استلام متعذر ہو جائے تو لاٹھی سے چھونا بلکہ اشارہ کرنا بھی اس کے قائم مقام ہو جاتا ہے اور حسیات میں اگر ایسے جسم پر پٹائی کی جائے جو بہت سے کپڑے پہنا ہوا اس صورت میں اگر چہ مارنے کی وہ تکلیف تو نہ ہوگی جو ننگے بدن پر مارنے سے ہوتی ہے لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ اس طرح کچھ نہ کچھ تکلیف ضرور ہوگی۔ پس جب یہ بات واضح ہوگئی کہ مسح علی العمامہ کو سر کے مسح کی تکمیل کے لئے نائب اور قائم مقام بنانا ممکن ہو گیا اور اس مسح علی العمامہ کرنے والے کو بعض وہ فوائد حاصل ہو گئے جو اللہ پاک نے سر پر مسح کی تکمیل کی صورت میں رکھے تھے لہٰذا یہ کہنا صحیح نہیں کہ جب یہ حصہ محل فرض نہیں ہے تو مسح علی العمامہ کو لغو ہونا چاہئے اور لغو ہو بھی کیسے؟ حالانکہ اس مسح علی العمامہ کی تائید آپ ﷺ کے فعل اور قول سے ہوتی ہے ہاں مسح علی العمامہ پر اکتفاء کرنا قرآنی آیات اور مشہور احادیث کے مخالف تھا اس لئے ہم نے سر کے اگلے حصہ کے بالوں کے مسح کو فرض قرار دیا اور مسح علی العمامہ کو اس کی مکملات میں سے قرار دیا۔ انتہیٰ

طریقہ ہم سے پہلے کی شریعتوں سے لیا گیا ہے اور آیت وضو کا مقصد تاکید کرنا ہے وضو کو نماز کے لئے شرط قرار دینا اس آیت کا مقصد نہیں کیونکہ نماز کے لئے طہارت تو پہلے ہی سے شرط تھی (لہٰذا آیت وضو کو حدیث عمامہ کے لئے ناسخ بنانا صحیح نہیں کیونکہ آیت وضو نے کوئی نیا حکم لاگو نہیں کیا کہ یہ پچھلے حکم کے لئے ناسخ بن سکے۔ از مترجم)

سمعت احمد بن حنبل الخ

اس کلام سے مقصود گذشتہ روایت میں یحییٰ بن سعید جو راوی گزرے ہیں ان کی توثیق ہے تا کہ ان کے سوء حافظہ اور ثقہ نہ ہونے کا وہم نہ ہو کیونکہ ان کی روایت ثقہ راویوں کی روایت کے خلاف ہے اور روایات کا اتفاق اور آیاتِ قرآنی ان کی روایت کو رد کرتی ہیں (از مترجم چونکہ یحییٰ بن السعید القطان کی روایت مسح علی الخفین و العمامۃ قرآنی آیات اور احادیث متواترہ کے خلاف ہے، اس لئے یہ خیال ہوسکتا ہے کہ یہ روایت یحییٰ ابن سعید کا وہم ہے اس لئے مصنف نے امام احمد کا قول نقل فرمایا کہ میری آنکھوں نے یحییٰ بن سعید القطان جیسا ثقہ راوی نہیں دیکھا لہٰذا یہ روایت مصنف کے نزدیک وہم نہیں لہٰذا اس روایت کی تاویل کی جائے گی۔)

وھو قول غیر واحد الخ

یعنی پیشانی کی مقدار مسح کرنے کے بعد عمامہ پر مسح کرنا بے شمار علماء کا مذہب ہے [1] پس اگر ان علماء (امام اوزاعی، احمد، اسحاق۔ از مترجم) کا مقصد یہ ہے کہ مقدار ناصیہ کے بعد عمامہ پر مسح کرنا جائز ہے تب تو اس میں شک نہیں کہ اس کا فاعل گناہ گار نہ ہوگا الّا یہ کہ اس کو سنت سمجھنے لگے اور اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ مسح علی العمامہ فی الجملہ مشروع ہے تب تو وہی اشکال ہوگا جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ اکمال الفرض فی غیر محلہ ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہیں۔ اور ہم ابوداود کی تعلیقات کے حوالہ سے جو توجیہ ذکر کر چکے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کا صحیح محمل موجود ہے۔

---

(۱) گزشتہ کلام سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ یہ بعض علماء مسح علی الناصیہ کے قائل نہیں بلکہ یہ علماء (امام اوزاعی، احمد، اسحاق) عمامہ پر مسح کو کافی قرار دیتے ہیں (جبکہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ ان حضرات کا مسلک یہ بتا رہے ہیں کہ ان کے نزدیک مسح علی الناصیہ کے بعد مسح علی العمامہ ہوگا جو کہ جمہور کا مذہب ہے حالانکہ امام ترمذی کا قول: **وھو قول غیر واحد من اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم منھم ابو بکر وعمر وانس وبہ یقول الاوزاعی واحمد واسحق قالوا یمسح علی العمامہ ....** اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ ان کا مذہب صرف مسح علی العمامہ ہے۔ از مترجم)

امام ترمذی کے اس قول میں کہ یہ بعض علماء حدیث مغیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر عمل کرتے ہیں اور چونکہ ان کی حدیث میں مسح علی العمامہ والناصیہ دونوں کا ذکر ہے اس لئے حضرت گنگوہی نے یہ نتیجہ اخذ فرمایا کہ ان بعض علماء (امام اوزاعی، احمد و اسحٰق۔ از مترجم) کے یہاں بھی مقدار ناصیہ (پیشانی کے بالوں کی مقدار) مسح کرنے کے بعد عمامہ پر مسح جائز ہے...... جو علماء مسح علی العمامہ کو کافی قرار نہیں دیتے ان کا مسح علی العمامہ کے جواز میں اختلاف ہے مالکیہ نے تو مطلقاً مسح علی العمامہ کا انکار کیا ہے۔

اور تمام شوافع نے تصریح کی ہے کہ مسح علی العمامہ کے ساتھ سر کے مسح کی تکمیل کرتے ہوئے یہ سنت حاصل ہو جاتی ہے۔ احناف سے اس مسئلہ میں کوئی تصریح موجود نہیں ہے لیکن ابن العربی نے اشارہ کیا ہے کہ احناف و شوافع کا اس مسئلہ میں اتفاق ہے اور ابھی حضرت گنگوہی کی تقریر ابوداود سے جو کلام نقل کیا ہے وہ بھی اسی طرف مُشیر ہے۔

قوله والخمار [1]

خمار سے مراد یہاں وہ کپڑا ہے جو سر کو چھپا دے لہٰذا یہ عمامہ اور دوسرے کپڑوں کو شامل ہوگا یا اس سے مراد عمامہ ہی ہے کیونکہ عمامہ بھی پورے سر کو ڈھانپے ہوئے ہوتا ہے (جس طرح دوپٹہ سر کو ڈھانپ دیتا ہے۔)

باب ما جاء فی الغُسلِ مِنَ الْجَنَابَةِ

☆حدثنا هناد حَدَّثَنَا وكيع عن الاعمش عن سالم بن ابی الجَعْدِعن كُرَيْبٍ عن ابن عَبَّاسٍ عن خَالَتِهِ مَيْمُونَةَ قَالَت: وَضَعْتُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غُسْلاً، فَاغْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ: فَأَكْفَأَ الإِنَاءَ بِشِمَالِهِ عَلَى يَمِينِهِ، فَغَسَلَ كَفَّيْهِ، ثُمَّ اَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَأَفَاضَ عَلَى فَرْجِهِ، ثُمَّ دَلَكَ بِيَدِهِ الْحَائِطَ، اَوِ الْاَرْضَ، ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، وَغَسَلَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ، ثُمَّ اَفَاضَ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثاً، ثُمَّ اَفَاضَ عَلَى سَائِرِ جَسَدِهِ، ثُمَّ تَنَحَّى فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ.

قال ابو عيسى: هٰذا حديث حسن صحيح. وفى الباب عن أُمِّ سَلَمَةَ، وجابرٍ، وابى سَعيدٍ وجُبَيْرِ بن مُطْعِمٍ. وابى هريرة.

☆حدثنا ابنُ ابى عمرَ حَدَّثَنَا سفيانُ بنُ عيينة عن هشام بن عُرْوَةَ عن ابيه عن عائشة قالت: كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم اِذَا اَرَادَ اَنْ يَغْتَسِلَ مِنَ الْجَنَابَةِ بَدَأَ فَغَسَلَ يَدَيْهِ قَبْلَ اَنْ

خمار کا مصداق یہاں عمامہ ہی ہے:

(۱) ابوالطیب، نووی سے نقل کرتے ہیں کہ یہاں خمار سے مراد عمامہ ہے کیونکہ یہ بھی سر کو ڈھانپ دیتا ہے اور سیوطی نے نہایہ سے نقل کیا ہے کہ خمار سے مراد عمامہ ہے کیونکہ مرد عمامے سے اپنا سر ڈھانپ لیتا ہے جیسا کہ عورت اپنے دوپٹے سے اپنا سر چھپا لیتی ہے اور یہ مسح علی العمامہ کا ثبوت اس لئے ہے کہ جب یہ شخص اہل عرب کے طریقہ پر عمامہ باندھے اور اس کا ایک سرا ٹھوڑی کے نیچے سے لے کر آئے تو اس کو ہر وقت اُتارنا ممکن نہیں ہے تو عمامہ کا حکم خفین (موزے) کی طرح ہوگا۔ انتہیٰ

ابن العربی فرماتے ہیں خمار دوپٹہ کو کہتے ہیں جس سے عورت اپنا سر چھپاتی ہے اور وہ (خمار) ایسا ہے جیسا کہ مرد کے لئے عمامہ لیکن خمار کا استعمال مرد کی اوڑھنی کے طور پر صرف اس حدیث میں ہوا ہے اگرچہ ماٰخذ اشتقاق یہ تقاضا کرتا ہے کہ خمار مرد کی اوڑھنی کے لئے بھی استعمال ہو کیونکہ یہ تخمر سے مشتق ہے جس کا معنی چھپانے کے ہیں۔ انتہیٰ

خمار کی مراد میں حضرت شیخ کی رائے

قلت: یہاں حدیث میں خمار سے اس کا اصل معنی یعنی عورت کا دوپٹہ بھی مراد ہو سکتا ہے چنانچہ ابن قدامہ لکھتے ہیں عورت کے اپنے دوپٹے پر مسح کرنے کے متعلق دو روایتیں ہیں:

۱۔ دوپٹہ پر مسح جائز ہے اس حدیث کی وجہ سے نیز حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ وہ اپنے دوپٹہ پر مسح کرتی ہیں۔

۲۔ دوپٹہ پر مسح جائز نہیں کیونکہ امام احمد سے عورت کے اپنے دوپٹہ پر مسح کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا عورت دوپٹہ کے نیچے سر پر مسح کرے دوپٹہ پر مسح نہ کرے۔

يُدْخِلَهُمَا الاناء، ثُمَّ غَسَلَ فَرْجَهُ، وَيَتَوَضَّأُ وُضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ يُشَرِّبُ شَعْرَهُ الْمَاءَ، ثُمَّ يَحْثِي عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثَ حَثَيَاتٍ.

قال ابو عيسى: هٰذا حديثٌ حسن صحيح. وهو الذى اخْتَارَهُ اهلُ العلم فى الغُسْلِ من الجنابة: اَنَّهُ يَتَوَضَّأُ وضوءَهُ لِلصَّلَاةِ، ثم يُفْرِغُ على راسه ثلاث مراتٍ، ثم يُفِيضُ الماءَ على سائر جَسَدِهِ، ثم يغسلُ قَدَمَيْهِ. والعملُ على هٰذا عندَ اهلِ العلم: وقالوا: اِنِ انْغَمَسَ الجنبُ فى الماء ولم يتوضا اجزاه وهو قولُ الشافعى، واحمدو اسحٰق.

باب ہے غسل جنابت کے بیان میں

حضرت ابن عباسؓ اپنی خالہ میمونہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ میمونہؓ کہتی ہیں کہ میں حضورﷺ کے لیے غسل کا پانی رکھا چنانچہ آپﷺ نے غسل جنابت فرمایا۔ پس برتن کو ٹیڑھا کر کے اپنے بائیں ہاتھ سے سیدھے ہاتھ پر پانی انڈیلا۔ پس اپنی دونوں ہتھیلیوں کو دھویا۔ پھر اپنے ہاتھ کو برتن میں داخل کیا پھر اپنی شرمگاہ پر پانی بہایا۔ پھر اپنے ہاتھ کو دیوار یا زمین پر رگڑا۔ پھر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا۔ اور اپنے چہرے اور دونوں کہنیوں کو دھویا پھر آپ نے اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہایا پھر سارے جسم پر پانی بہایا۔ پھر اپنی جگہ سے ہٹ گئے اور اپنے پاؤں مبارک کو دھویا۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح حسن ہے۔

وفی الباب: باب میں ام سلمہؓ، جابرؓ، ابوسعیدؓ، جبیر بن مطعمؓ اور ابو ہریرہؓ سے روایات ہیں

حدیث: حدثنا ابن ابی عمر ..... عن عائشۃؓ قالت

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ حضورﷺ جب غسل جنابت کا ارادہ فرماتے تو پہلے دونوں ہاتھوں کو دھوتے، ان ہاتھوں کو برتن میں داخل کرنے سے پہلے پھر اپنے شرمگاہ کو دھوتے، پھر وضو فرماتے نماز کا سا وضو، پھر اپنے بالوں کو پانی پلاتے، پھر تین لپ بھر کر اپنے سر پر ڈالتے

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اہل علم نے غسل جنابت میں اس کو اختیار کیا ہے کہ نماز کا سا وضو کرے گا پھر اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہائے گا اور پھر اپنے سارے جسم پر پانی بہائے اور پاؤں دھوئے اور اس پر تمام اہل علم کا عمل ہے۔ علماء فرماتے ہیں کہ اگر جنبی آدمی نے پانی میں ڈبکی لگائی اور اس نے وضو نہیں کیا تو یہ اس سے کافی ہوجائے گا۔ یہ امام شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کا مذہب ہے۔

﴿تشریح﴾

ثم دلک بیدہ الحائط او الارض

ازالہ نجاست کے بعد دلک کی حقیقت:

یہ رگڑنا[1] ازالہ نجاست کے بعد صفائی میں مبالغہ کرنے کے لئے ہے تا کہ عین نجاست کے زائل ہونے کے بعد نجاست کے جو تھوڑے بہت اثرات رہ جاتے ہیں وہ بھی ختم ہو جائیں اور (جب ہاتھ بالکل صاف ہوں گے تو) تمام اعضاء کو دھونے میں خصوصاً کلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں طبعی کراہت اور تنفر نہ رہے گا۔

ولم یتوضأ اجزاہ:

(یہاں ایک اشکال ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وضو میں اعضاء وضو کو ترتیب وار دھونا فرض ہے اور جب کوئی شخص غسل کے لئے پانی میں ڈبکی لگائے گا تو سارے اعضاء اکٹھے دھلیں گے نہ کہ ترتیب وار لہٰذا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے کیسے فرمایا ایسے ڈبکی لگانے والے شخص کا وضو اور غسل دونوں ادا ہو جائیں گے؟ تو اس اشکال کے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے دو جواب دیئے ہیں از مترجم) یعنی فرض غسل میں اگر وضو نہ کیا جائے تو ان ائمہ کے یہاں فرض غسل تو ادا ہو جائے گا لیکن حدثِ اصغر سے طہارت حاصل نہ ہوگی کیونکہ ان ائمہ کے یہاں وضو میں ترتیب[2] جو کہ فرض ہے اس صورت میں حاصل نہیں ہوئی (لہٰذا وضو ترتیب وار کرنا اب بھی ضروری ہے۔ زکریا مدنی۔)

دوسرا جواب: اور یہ بات بھی بعید نہیں کہ یہ علماء پانی میں ڈبکی لگانے اور پانی میں تیرنے کو ترتیب وار کرنے کے قائم مقام کر دیتے ہوں کیونکہ ہمارے علماء نے تصریح کی ہے کہ غسل کرنے والا شخص جب پانی میں داخل ہو اور اس میں اتنی دیر ٹھہر جائے جس میں ترتیب وار افعال کرنا ممکن ہو تو یہ ٹھہرنا ترتیب[3] سنت کے قائم مقام ہو جائے گا اس طرح اگر وہ حوض میں پانی کی جگہ سے دوسری جگہ

---

(۱) حضرت والد صاحب مرحوم نے اپنے شیخ گنگوہی رحمہ اللہ سے تقریر ابی داود میں ایک عمدہ اور انوکھی تقریر نقل کی ہے جس کو ہمارے شیخ سہارنپوری رحمہ اللہ نے بذل میں باب الرجل یدلک بالارض اذا استنجی میں بھی نقل کیا ہے لہٰذا وہاں دیکھ سکتے ہیں۔

ابن العربی فرماتے ہیں: یہ حدیث امام شافعی کے خلاف حجت ہے جو کہتے ہیں کہ منی پاک ہے اور عورت کے فرج کی رطوبت کو بھی پاک کہتے ہیں کیونکہ اگر دونوں اشیاء پاک ہوئیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کو دھونے سے ابتداء نہ فرماتے اور نہ ہی اس کو رگڑنے کی ضرورت تھی۔

وضو کی ترتیب کے سنت یا واجب ہونے میں اختلاف

(۲) قلت: اس میں شک نہیں کہ ترتیب وضوء میں شافعیہ کے یہاں ضروری ہے اور حنابلہ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت یہی ہے اور امام مالک کی دو روایتوں میں سے غیر مشہور روایت بھی اسی طرح ہے۔ مالکیہ کی مشہور روایت اور حنابلہ سے دوسری روایت اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں ترتیب سنت ہے ہکذا فی الاوجز۔ غسل میں ترتیب کے ضروری نہ ہونے پر ائمہ کا اجماع ہے اس کی تصریح شراح کی ایک جماعت زرقانی وغیرہ نے کی ہے اسی طرح اہل فروع نے بھی تصریح کی ہے۔ شرح اقناع میں ہے اگر حدثِ اصغر والا شخص رفع حدث کی نیت کر کے غسل کرے تو اس سے رفع حدث ہو جائے گا اگر چہ وہ شخص ترتیب کی مقدار پانی میں نہ ٹھہرے کیونکہ اس نے حدثِ اکبر کو ختم کر دیا ہے تو حدث اصغر تو بطریق اولیٰ ختم ہو جائے گا نیز ان معدودے لحات میں ترتیب کو مقدر مانا جا سکتا ہے اور مغنی میں ہے جب کوئی شخص غسل کرے تو غسل اس شخص کے فرض غسل اور فرض وضو دونوں کے قائم مقام ہو جائے گا لہٰذا اس صورت میں وضو کے اعضاء میں ترتیب وار کرنا، پے در پے کرنا ضروری نہیں ہے یہاں غسل، فرض غسل اور فرض وضو دونوں سے کافی ہو جائے گا کیونکہ یہاں دو عبادتیں ہیں جن میں سے ایک عبادت کا دوسری میں تداخل ہو گیا ہے۔

(۳) وضو کی ترتیب کی ممکنہ صورت:

درمختار میں ہے اگر کوئی شخص بہتے پانی میں ٹھہر جائے یا بڑے حوض میں ٹھہر جائے یا بارش میں اتنی دیر ٹھہر جائے جس میں وضو اور غسل ممکن ہو تو وضو اور غسل کی سنتوں کو بجالانے والا شمار ہوگا۔

کی طرف منتقل ہو جائے (یعنی حوض میں کچھ حرکت کر کے چل دے۔زکریا مدنی) تب بھی غسل سنت کے قائم مقام ہو جائے گا لہٰذا جو علماء وضو میں ترتیب کی فرضیت کے قائل ہیں ان کا بھی یہی مذہب ہو سکتا ہے۔

لہٰذا اس صورت میں ولم یتوضأ اجزأہ میں اجزأ سے مراد وضو اور غسل کی سنتوں اور فرض کی ادائیگی کے ساتھ کافی ہونا مراد ہے اور پہلے معنی کے اعتبار سے فرض کا ادا ہونا مراد ہوگا۔سنتوں کا بجالانا مراد نہ ہوگا۔

بابُ هَلْ تَنقُضُ الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغُسْلِ

☆حدثنا ابن ابی عُمَرَ حَدَّثَنَا سفیان عن اَیُّوبَ بن موسی عن سعید المقبری عن عبد الله بن رافع عن ام سلمة قالت: قُلْتُ: یا رسول الله اِنِّی امْرَاَةٌ اَشُدُّ ضَفْرَ رَاْسِی، اَفَاَ نْقُضُهُ لِغُسْلِ الجنَابَةِ؟قال: لا، اِنَّمَا یَكْفِیكِ اَنْ تَحْثِیَ علی راسِكِ ثلاث حثیاتٍ من ماء، ثم تُفِیْضِیُ علی سائر جسدك الماء فتطهرین او قال: فَاِذَا اَنْتِ قَدْ تطهرت.

قال ابوعیسی: هٰذا حدیث حسن صحیح. والعمل علی هٰذا عنداهل العلم: اَنَّ المراةَ اذا اغتسلت من الجنابة ولم تَنْقُضْ شَعْرَهَا اَنَّ ذٰلك یُجْزِئُهَا بعدان تفیض الماء علی راسها.

باب ہے اس بیان میں کہ کیا عورت غسل کے وقت چوٹی کھولے گی

حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں ایسی عورت ہوں کہ مضبوط باندھتی ہوں اپنی چوٹی کو۔کیا میں غسل جنابت کے لیے اسے کھولا کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں تین مرتبہ لب بھر کر سر پر پانی ڈالنا تمھارے لیے کافی ہو جائے گا۔پھر سارے بدن پر پانی بہاؤ، پھر تم پاک ہو جاؤ گی یا فرمایا اب تم پاک ہو گئی ہو

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس پر تمام اہل علم کا عمل ہے کہ اگر عورت غسل جنابت کرے اور بالوں کو نہ کھولے تو سر پر پانی بہا دینا کافی ہے (اور بالوں کو کھولنا ضروری نہیں)۔

﴿تشریح﴾

إنما یكفیك

غسل فرض میں بالوں کے دھونے کے لئے عورتوں کا استثنائی حکم:

یہ حدیث آپ ﷺ کے فرمان: تحت كل شعره جنابة (ہر بال کے تحت جنابت ہے) کے لیے بمنزلہ استثناء کے ہے کیونکہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو اس حدیث کا علم تھا نیز یہ بھی علم تھا کہ بالوں کے کھولنے میں حرج ہے اس لئے انہوں نے آپ ﷺ سے بالوں کے متعلق سوال فرمایا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ہر ہر بال کو دھونے کا حکم مردوں کے لیے ہے[1] نہ کہ تم عورتوں کے

---

(۱)(۱) حنفیہ کا راجح مذہب یہی ہے اسکی وضاحت جیسا کہ اوجز میں اس کی تفصیل موجود ہے یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

لیے۔ کیونکہ حرج شریعت میں اٹھالیا گیا ہے اور عورتوں پر بالوں کے کھولنے کا حکم لگانے سے حرج لازم آتا ہے۔ بخلاف مردوں کے کہ وہاں حرج نہیں، نیز یکفیک میں خطاب عورت کو ہے لہٰذا صرف عورت ہی کا استثناء ہوگا (تحت کل شعر جنابة والی روایت سے) کیونکہ عورت کے بالوں کے کھولنے ہی میں تو ضرورت پائی جارہی ہے اور ضرورت ہی پر تو رخصت کا مدار ہوتا ہے۔

مسئلہ کا خلاصہ:

خلاصہ یہ ہے کہ ہر ہر بال کو دھوئے بغیر غسل کا کافی ہونا کیونکہ عقل اور قیاس کے خلاف ہے (بعض وجوہ سے) تو یہ حکم ام سلمہؓ سے خاص عورتوں کی طرف متعدی کر دیا گیا اور اگر تو یہ حکم عقل اور قیاس کے خلاف نہ ہوتا (بالکل بھی) (یعنی بالکل عقل کے موافق ہوتا ہے) تو یہ حکم ہر ہر مکلف کی طرف متعدی ہو جاتا (یعنی ہر مرد و زن کے لیے یہی حکم ہوتا کہ ہر ہر بال دھوئے بغیر غسل جنابت کافی ہو جاتا، محمد زکریا مدنی) اور اگر یہ حکم عقل و قیاس کے بالکل ہی مخالف ہوتا تو ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے علاوہ کی طرف کسی بھی عورت کی طرف متعدی نہ ہوتا اور صرف ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ساتھ خاص ہوتا کیونکہ یکفیک کا کاف تخصیص پر دلالت کرتا ہے لیکن یہاں پر ایک نوعی خصوصیت تو ہے لیکن شخصی خصوصیت نہیں اور اس طرف مصنف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے جو آرہا ہے: "إن المرأة اذا اغتسلت" کہ کوئی بھی عورت غسل کرے تو اس پر بال کھولنا لازم نہیں (تو إن المرأة کے لفظ سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کر دیا کہ حدیث میں یکفیک میں خاص ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا مراد نہیں بلکہ ہر عورت اس کا مصداق اور مخاطب ہے۔ از مترجم)

(مابقیہ حاشیہ) عورت غسل جنابت میں اپنا سر نہیں کھولے گی اسی طرح غسل حیض میں جیسا کہ زرقانی نے نقل کیا ہے اور امام احمد رحمہ اللہ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت بھی یہی ہے اور یہی جمہور کا مذہب ہے مرد کا حکم ان ائمہ کے نزدیک عورتوں کے حکم کی طرح ہے جیسا کہ ابن رسلان، ابن قدامہ اور دردیر نے تصریح کی ہے

احناف کی مختلف روایات: ہمارے ائمہ احناف کے یہاں اس مسئلہ میں روایات مختلفہ ہیں جیسا کہ ہدایہ اور شامی کے حواشی میں ہے اور درمختار میں ہے: مرد کو اپنی چٹیا کو تر کر لینا کافی نہیں بلکہ اس کو کھولنا ضروری ہے چاہے وہ علوی ہو یا ترکی کیونکہ مرد کے لیے بالوں کا حلق کرانا ممکن ہے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یہی صحیح مذہب ہے۔

قلت: یہ کلام حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کے کلام کے لیے مؤید بنتا ہے (کہ حدیث باب میں حکم صرف مردوں کے لیے ہے) اور مرد اور عورتوں میں فرق کرنے پر ابوداود کی حدیث ثوبان (اس سے مراد سنن ابی داود کی مروی روایت اما الرجل فلينشر رأسه فليغسله حتى يبلغ اصول الشعر وأما المرأة فلا عليها ان لا تنقضه (باب فی المرأة هل تنقض شعرها سنن ابی داود صفحہ ۳۸ کتب خانہ امدادیہ ملتان۔ از مترجم) بطور نص کے دلالت کرتی ہے جو مرفوعاً مروی ہے۔

اسماعیل بن عیاش پر اعتراض اور اس کا جواب:

شوکانی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اس حدیث پر عموماً یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس کی سند میں اسماعیل بن عیاش راوی ہے لیکن اسماعیل بن عیاش جس روایت کو اہل شام سے نقل کرتے ہیں تو وہ روایت قوی ہوتی ہے اس لیے یہ روایت قابلِ قبول ہے۔ انتہیٰ

قلت: حدیثِ ابی داود کی تائید دوسری بہت سی روایات سے بھی ہوتی ہے۔

بَاب مَا جَاءَ اَنَّ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةً

☆حدثنا نَصْرُ بن علی حَدَّثَنَا الحرِثُ بنُ وَجِيهٍ قال حَدَّثَنَا مالكُ بنُ دينار عن محمد بنِ سيرينَ عن ابی هريرة عن النبی صلی الله عليه وسلم قال: تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ، فَاغْسِلُوا الشَّعَرَ وَانْقُوا الْبَشَرَ. قال : وفی الباب عن علیّ ، وانسٍ.

قال ابو عيسى: حديث الحرث بنِ وَجِيهٍ حديث غريبٌ، لا نعرفهُ اِلَّا مِنْ حديثه. وهو شيخٌ لَيْسَ بِذَاكَ. وقد رَوَى عنه غيرُ واحد من الائمة. وقد تَفَرَّدَ بهٰذا الحديث عن مالک بن دينارٍ. ويقالُ الحرِثُ بنُ وَجِيهٍ. ويقالُ ابنُ وَجْبَةَ.

باب ہے اس بیان میں کہ ہر بال کے نیچے جنابت ہوتی ہے

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا ہر بال کے نیچے جنابت ہوتی ہے لہذا بالوں کو دھوؤ اور جسم کو صاف کرو۔

وفی الباب: باب میں علی اور انسؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں حارث بن وجیہ کی حدیث غریب ہے، اس حدیث کو ہم صرف حارث بن وجیہ کی حدیث سے ہی پہچانتے ہیں اور حارث قوی نہیں ہے۔ ان سے کئی ائمہ روایت کرتے ہیں اور وہ یہ حدیث مالک بن دینار سے روایت نقل کرنے میں متفرد ہے۔ ان کو حارث بن وجیہ بھی کہا جاتا ہے اور کبھی ابن وجبہ کہا جاتا ہے۔

﴿تشریح﴾

قولہ: شیخ لَيْسَ بذالک

شیخ: یہاں بمعنی ماہر عالم ہے[1] نہ کہ شیخ لغوی (بمعنی بوڑھا شخص)

---

(۱) قلت: لہٰذا اس تاویل پر مصنف پر اعتراض نہ ہوگا جو علماء نے کیا ہے کہ لفظ شیخ تو الفاظِ تعدیل میں سے ہے؟ تو ابوالطیب رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ شیخ سے مراد اس کا لغوی معنی یعنی بوڑھا شخص ہے۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے اس پر مفصل کلام فرمایا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں بظاہر مصنف رحمہ اللہ نے لفظِ شیخ جرح کے لیے استعمال کیا ہے لیکن یہ استعمال تمام اصحاب الجرح والتعدیل کے استعمال کے خلاف ہے۔ ہاں وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ لفظ الفاظِ جرح کے قریب ہے لہٰذا یہاں پر اگلا لفظ جو اس سے ملا ہوا ہے "لیس بذلک" یہ قرینہ ہے کہ یہ الفاظ جرح میں سے ہے یا یہ کہا جائے کہ آدمی کے ثقہ ہونے کے لیے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے: نمبر ۱: عدالت۔ نمبر ۲: ضبط۔

لہٰذا یہ ممکن ہے کہ ایک صفت کے اعتبار سے اس راوی کی توثیق کی جائے اور دوسری صفت کے اعتبار سے اس پر جرح کی جائے۔ انتہیٰ مختصرا

از مترجم: حارث بن وجیہ الراسبی۔ یہ مالک بن دینار سے احادیث نقل کرتے ہیں (دت ق) امام بخاریؒ ابو حاکم امام نسائی اور ایک جماعت کثیرہ نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔ ابن عدی کہتے ہیں ان سے صرف ایک ہی روایت کتاب الطہارۃ میں بواسطہ مالک بن دینار مروی ہے۔ (تہذیب التہذیب ۲/۶۲) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

باب فی الوضوءِ بَعْدَ الغسل

☆حدثنا اسمٰعیلُ بنُ موسی حَدَّثَنَا شَرِیکٌ عن ابی اسحٰق عن الاسْوَدِ عن عائشة: اَنَّ النَّبِیَّ صلی اللّٰه علیه وسلم کَانَ لَایَتَوَضَّأَ بَعْدَ الْغُسْلِ.

قال ابو عیسی: هٰذا حدیث حسن صحیح. قال ابو عیسی: وهٰذا قولُ غیر واحدٍ من اهل العلم: اصحاب النبیّ صلی اللّٰه علیه وسلم والتابعین: اَنْ لَا یَتَوَضَّأَ بعد الغُسْلِ.

باب ہے غسل کے بعد وضو کرنے کا بیان

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ غسل کے بعد وضو نہ فرماتے تھے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا یہ مذہب ہے کہ غسل کے بعد وضو نہ کرے۔

باب ما جاء اذا التقی الختانانِ وَجَبَ الْغُسْلُ

☆حدثنا ابو موسی محمدُ بنُ الْمُثَنّٰی حَدَّثَنَا الوَلِیدُ بنُ مُسْلِمٍ عن الاوْزَاعِیِّ عن عبد الرحمٰن بنِ القاسم عن ابیه عن عائشةَ قالت: اِذَا جَاوَزَ الخِتَانُ الخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ، فَعَلْتُهُ اَنَاوَرَسُولُ اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فَاغْتَسَلْنَا.

قال :وفی البابِ عن ابی هریَرة ، وعبدا للّٰه ، بنِ عَمْرٍو، ورافع بْنِ خَدِیجٍ.

(مابقیہ حاشیہ) بحث کی تلخیص:

خلاصہ یہ ہے کہ امام ترمذی وغیرہ نے حدیث کی تضعیف کی ہے لیکن اس حدیث کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس کو شوکانی نے دارقطنی سے علل میں نقل کیا ہے کہ یہ روایت مالک ابن الدینار عن الحسن کی سند سے مرسلاً مروی ہے نیز اس حدیث کو سعید ابن منصور نے عن هشیم عن یونس عن الحسن نقل کیا ہے کہ حسن کہتے ہیں: مجھے خبر دی گئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا پھر حدیث کو ذکر فرمایا نیز ابان العطار نے عن قتادہ عن الحسن عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی سند سے اس حدیث کو موقوفاً نقل کیا ہے۔ انتہیٰ

قلت: یہ سب روایتیں حدیث باب کی تقویت کے لیے ہیں نیز اس کی تائید حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے ہوتی ہے جس کو احمد اور ابوداود رحمہ اللہ نے مرفوعاً نقل کیا ہے: جس شخص نے غسل جنابت میں ایک بال کی جگہ کو بھی چھوڑ دیا کہ اس کو پانی نہیں پہنچا تو اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں اتنی اتنی مدت عذاب دیں گے حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔ ابن العربی فرماتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے صحیح سند کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے غسل کی کیفیت کے بیان میں نقل کیا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کی طرح وضو فرماتے پھر اپنا ہاتھ برتن میں داخل کر کے اپنے بالوں کا خلال فرماتے یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ گمان فرمالیتے کہ پانی کھال تک پہنچ کر کھال کو صاف کر چکا ہے تو اپنے سر پر تین دفعہ پانی بہاتے پھر جو پانی برتن میں بچ جاتا اس کو اپنے اوپر بہالیتے۔

☆حدثنا هناد حدثنا وكيع عن سفيان عن عليّ بن زَيْدٍ عن سعيد بنِ المُسَيَّبِ عن عائشة قالت: قال النبي صلى الله عليه وسلم إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ وَجَبَ الْغُسْلُ.

قال ابو عيسى: حديث عائشة حديث حسن صحيح.

قال: وقد رُوِيَ هذا الحديثُ عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ: إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فقد وَجَبَ الْغُسْلُ.

وهو قولُ اكثرِ اهلِ العلم من اصحاب النبيِّ صلى الله عليه وسلم، منهم: ابو بكر، وعمرُ، وعثمانُ، وعلي، وعائشة. :والفقهاءِ من التابعين وَمَنْ بَعْدَهُمْ، مثل: سفيانَ الثوريِّ، والشافعيِّ، واحمدَ، واسحٰقَ. قالوا إِذَا التَقَى الخِتَانَان وَجَبَ الْغُسْلُ.

باب ہے کہ جب موضع ختنہ مل جائیں تو غسل فرض ہو جاتا ہے

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ جب مرد کی موضع ختنہ عورت کے موضع ختنہ سے مل جائیں تو غسل فرض ہو جائے گا۔ میں نے اور حضور ﷺ نے اسی طرح کیا۔ پھر ہم نے غسل کیا

وفی الباب: باب میں ابو ہریرہؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور رافع بن خدیجؓ سے روایات ہیں

حدیث نمبر۲: حدثنا هناد.... عن عائشةؓ

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تجاوز کر جائیں مرد کی موضع ختنہ عورت کی موضع ختنہ سے تو غسل فرض ہو جائے گا۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ حدیث عائشہؓ حسن صحیح ہے۔ اور یہ حدیث حضرت عائشہؓ کے واسطہ سے حضور ﷺ سے متعدد طرق سے مروی ہے کہ جب مرد کی موضع ختنہ عورت کی موضع ختنہ سے تجاوز کر جائیں تو غسل فرض ہو جائے گا۔ اور یہ حضور ﷺ کے صحابہ میں سے اکثر اہل علم کا قول ہے جن میں ابو بکرؓ اور عمرؓ اور عثمانؓ و علیؓ، عائشہؓ اور تابعین میں سے فقہاء تابعین اور ان کے بعد کے علماء جیسے سفیان ثوری، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اسحٰقؒ کا مذہب ہے ان کے نزدیک جب موضع ختنہ مل جائیں (دخول ہو جائے) تو غسل فرض ہو جائے گا

﴿تشریح﴾

ختان، مرد اور عورت کی ختنہ کی جگہ کو کہتے ہیں۔ مرد کی ختنہ کی جگہ [1] وہ ہوتی ہے کہ جب اس کو کاٹ دیا جائے تو حشفہ ضرور ظاہر ہو جائے اور بعض روایتوں میں یہ زیادتی بھی ہے: "وغابت الحشفة"

تو بہر صورت سبب کو مسبب کے، اور داعی کو مدعو کے قائم مقام کیا گیا اس طرح کہ ختنوں کی جگہوں کا آپس میں ملنا عموماً خروج

(۱) عورت کے ختنہ کی جگہ فرج کے اوپر کے حصے پر پیشاب کے سوراخ پر مرغ کی کلغی کی مانند کھال ہوتی ہے۔ اس کو کاٹ دیا جاتا ہے۔ عورت کی ختنہ کی جگہ کو لغت میں خفاض کہتے ہیں اور حدیث میں ختانان تغلیباً بطور مجاز فرمایا ہے۔

منی کا سبب بنتا ہے اور نفس منی آنکھوں سے اوجھل ہوتی ہے اور یہ وقت بھی لطف اندوز ہونے کا ہے اور بے چینی کا سا ہے تو بہت ممکن ہے کہ اس شخص کو ان حالات میں ایسی کیفیتوں کی موجودگی میں منی کے خروج کا احساس نہ ہو سکے تو ختنوں کے جگہوں کے ملنے کو خروج منی کا قائم مقام بنا دیا گیا بندوں پر آسانی کی غرض سے[1] نیز عبادات میں احتیاط کا تقاضہ بھی یہی ہے۔

اشکال: جس روایت میں صرف التقاء ختانین کا لفظ ہے وہ روایت اس دوسری روایت کے مخالف ہے جس میں دخول کا ذکر ہے کیونکہ پہلی روایت کے مطابق اس صورت میں بھی غسل واجب ہے (صرف مرد وعورت کی شرمگاہوں کے ملنے سے غسل لازم ہونا سمجھ میں آ رہا ہے) جبکہ دوسری روایت اس صورت میں غسل کو لازم نہیں کر رہی (کیونکہ اس میں دخول کو لازمی قرار دیا گیا ہے) کیونکہ ختانین کا ملنا دخول پر موقوف نہیں جبکہ دخول کا تصور ختنوں کی جگہوں کے ملے بغیر ناممکن ہے۔

جواب: یہ ہے کہ دخول والی روایت التقائے ختانین والی روایت کے معارض نہیں بلکہ دخول والی روایت، نفس التقاء ختانین سے غسل کے واجب ہونے کے متعلق ساکت ہے جبکہ التقائے ختانین والی روایت دخول والی روایت کی تائید کر رہی ہے کیونکہ جب تک التقائے ختانین نہ ہوگا تو دخول ناممکن ہے نیز غسل کے وجوب کے اسباب میں آپس میں کوئی تعارض نہیں لہٰذا مطلق التقاء ختانین والی روایت، دخول والی روایت کے ساتھ مقید نہ ہو تب بھی اشکال نہیں (کیونکہ ابھی گزرا کہ التقائے ختانین کے بغیر دخول ناممکن ہے تو التقائے ختانین سے مراد دخول ذکر ہے۔ محمد زکریا مدنی) کیونکہ غسل کا وجوب اس وقت ہوگا جب موضع ختنہ تجاوز بھی کر جائے دونوں روایتوں سے یہی حکم ثابت ہوتا ہے اور صرف التقائے ختانین سے غسل کا وجوب یہ صرف ایک روایت سے ثابت ہوتا ہے، لہٰذا دونوں حدیثوں کے مفہوم میں کوئی تعارض نہیں دونوں روایتوں سے غسل کا وجوب اس وقت ہوتا ہے جب موضع ختنہ تجاوز کر جائے۔

تنبیہ: اور یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ دونوں صورتوں میں موضع حشفہ کا داخل ہونا ضروری ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے کہ موضع ختنہ کو کاٹنے سے حشفہ ظاہر ہو جاتا ہے پس التقائے ختانین بغیر حشفہ کے دخول کے ناممکن ہے[2] تو اس سے معلوم ہوا کہ بعض حشفہ کے داخل کرنے سے غسل لازم نہیں ہوتا کیونکہ وجوبِ غسل کا سبب نہیں پایا گیا تو اس صورت میں انسان اپنی حالتِ اصلی پر رہے گا اور انسان کی اصل حالت طہارت ہے لہٰذا پاک ہی شمار ہوگا یہ نفی سے استدلال نہیں۔

پھر یہ بات بعید نہیں کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے باب الغسل بالتقاء الختانين قائم فرمایا تھا اور اذا جاوز الختان الخ

---

(۱) یہ مسئلہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں مختلف فیہ رہا تھا یہاں تک کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مشورہ اور ازواج مطہرات سے پوچھنے کے بعد یہ حکم فرمایا کہ صرف ختنہ کی جگہ کے تجاوز کرنے سے غسل فرض ہو جائے گا اور یہ بھی فرمایا کہ اب کوئی شخص اس کی خلاف ورزی کرتے ہوئے پایا گیا تو میں اسے سخت سزا دونگا۔ تو اس مسئلہ پر اجماع منعقد ہو گیا۔ صرف داود ظاہری نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے جن کا اختلاف ناقابلِ التفات ہے كذا في الاوجز. شراح کا اختلاف ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا میلان کس مذہب کی طرف ہے اس میں دونوں قول ہیں اس کا محل تقریر بخاری ہے۔ اسی طرح حافظ نے بعض تابعین کا اختلاف ذکر کیا ہے وہ بھی ناقابلِ التفات ہے اسی وجہ سے تمام شراح نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

(۲) یعنی عموماً ایسا ہی ہوتا ہے، لیکن اگر کوئی مرد اپنی شرمگاہ، عورت کی موضع ختنہ پر رکھے کہ صرف التقائے ختانین پایا جائے اور وہ دخول نہ کرے تو اس پر بالاجماع غسل فرض نہیں۔ صرح بذلک جمع من الشراح.

والی حدیث ذکر کی ہے (تو حدیث باب کے ذریعہ ترجمۃ الباب (جو دوسری حدیث کے الفاظ ہیں) کی شرح مقصود ہے کہ التقائے ختانین والی حدیث میں بھی تجاوز اور دخول مراد ہے۔ محمد زکریا مدنی)

اس سے اشارہ ہے کہ دونوں حدیثوں کا مدلول ایک ہی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور اس کی تائید اذا جاور الخ (راء مہملہ کے ساتھ) والی روایت سے بھی ہوتی ہے (مجاورۃ کا معنی ہے ملنا تو معنی ہوا کہ ختانین مل جائیں)

باب ماجاء اَنَّ الماءَ من الماء

☆حدثنا احمدُ بنُ مَنیعٍ حَدَّثَنَا عبدُ اللّٰہ بنُ المبارِک اخبرنا یونسُ بنُ یزیدَ عن الزُّھْرِیِّ عن سَھْلِ بنِ سَعْدٍ عن اُبَیِّ بنِ کَعْبٍ قال: اِنَّمَا کان الماءُ مِنَ الماءِ رُخْصَۃً فی اَوَّلِ الاسلامِ ،ثُمَّ نُھِیَ عَنْھَا.

☆حدثنا احمدُ بنُ مَنِیعٍ حَدَّثَنَا عبدُ اللّٰہ بنُ المبارکِ اخبرنا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّھْرِیِّ، بھٰذا الاسناد مِثْلَہُ. قال ابو عیسی: ھٰذا حدیث حسن صحیح. وانما کان الماء من الماء فی اول الاسلام، ثم نسخ بعد ذلک، وھکذاروی من غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم، مِنْھُمْ:اُبَیُّ بنُ کَعْبٍ، ورَافِعُ بنُ خَدِیجٍ. والعمل علی ھٰذا عندا کثر اھل العلم:علی انہ اذا جامع الرجلُ امراتَہ فی الفرج وجب، علیھما لغُسل، وان لم یُنْزِلَا.

☆ حَدَّثَنَا عَلِیُّ بنُ حجر اخبرنا شَرِیکٌ عن ابی الْجَحَّافِ عن عِکْرِمَۃَ عن ابنِ عَبَّاسٍ قال: انما الماءُ من الْماءِ فی الاحْتِلَامِ.

قال ابوعیسی:سمعتُ الجارُودَ یقول: سمعتُ وکیعاً یقول: لم نَجِدْ ھٰذا الحدیث اِلَّا عِنْدَ شَرِیکٍ.قال ابو عیسی: و ابو الجَحَّافِ اسمہ دَاوُد بنُ اَبِی عَوْفٍ. وَیُرْوٰی عن سفیان الثَّوْرِیِّ قال: حَدَّثَنَا ابو الجحَّافِ وکان مَرْضِیًّا.

قال ابو عیسی:وفی الباب عن عثمان بنِ عَفَّانَ، وعلی بنِ ابی طالب، والزُّبَیْرِ، وطَلْحَۃَ، وابی اَیُّوبَ ، وابی سعید: عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال: الماءُ من الماءِ.

باب ہے کہ منی نکلنے سے غسل فرض ہوتا ہے

حضرت ابی بن کعبؓ سے روایت ہے کہ غسل پانی آنے کی صورت میں فرض ہوگا۔ یہ تو اول اسلام میں رخصت تھی پھر اس سے منع کردیا گیا (پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا)

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور الماء من الماء کا حکم ابتدائے اسلام میں تھا۔ اس کے بعد یہ حکم منسوخ ہوگیا۔ اور حضور ﷺ کے صحابہ میں سے بے شمار حضرات سے یہی مروی ہے ان میں ابی بن کعبؓ اور رافع بن خدیجؓ ہیں

اور اکثر اہل علم کا یہی مذہب ہے کہ جب مرد اپنی بیوی سے جماع کرے تو دونوں پر غسل فرض ہو جائے گا اگر چہ دونوں کو پانی نہ آئے۔

حدیث نمبر۲: حدثنا علی بن حجر.... عن ابن عباسؓ

ابن عباسؓ نے فرمایا کہ السماء من الماء احتلام کی صورت پر محمول ہے (یعنی مرد خواب دیکھے کہ اس نے اپنی بیوی سے جماع کیا ہے تو اس صورت میں غسل فرض ہوگا جبکہ پانی بھی لگا ہوا ہو)

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے جارود سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے وکیع کو کہتے ہوئے سنا کہ یہ حدیث ہم نے صرف شریک کے پاس پائی ہے۔

وفی الباب: باب میں عثمان بن عفانؓ، علی بن ابی طالبؓ، زبیرؓ، طلحہؓ، ابوایوبؓ، ابوسعیدؓ عن النبی ﷺ روایت نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا ''الماء من الماء'' خروج منی سے غسل واجب ہوتا ہے۔ ابوالجحاف کا نام داؤد بن ابی عوف ہے اور سفیان ثوری سے یہ روایت مروی ہے۔ سفیان ثوری نے کہا ''حدثنا ابو الحجاف اور وہ پسندیدہ (قابل اعتبار) راوی تھے۔

انما الماء من الماء فی الاحتلام:(۱)

ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول دو توجیہات کا احتمال رکھتا ہے نمبر۱: اس حدیث پر ابتداء اسلام سے عمل تھا (کہ مرد جماع میں پانی آنے کی صورت میں ہی غسل کرتا تھا پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ محمد زکریا مدنی) لیکن اب یہ حکم صرف احتلام کی صورت میں باقی ہے کیونکہ جب ایک شخص خواب میں ایسی شی دیکھتا ہے جس میں اس کو غسل فرض ہونے کے متعلق شک ہو لیکن کپڑوں پر تری نہ پائے تو اس سے غسل واجب نہ ہوگا کیونکہ پانی کا بہانا انزال کی وجہ سے لازم ہوتا ہے (پہلے السماء سے مراد غسل اور دوسرے الماء سے مراد انزال ہے) نمبر۲: اس حدیث شریف السماء من الماء سے مراد یہ ہے کہ خواب دیکھنے کی صورت میں غسل انزال ہی سے واجب ہوتا ہے تو گویا یہ حدیث شروع ہی سے احتلام کے متعلق وارد ہوئی ہے لیکن لوگوں نے اس حدیث کو سونے کی حالت (احتلام) اور جاگنے کی حالت (ہمبستری) دونوں پر محمول کیا لیکن جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود واضح ہو گیا تو معلوم ہوا کہ یہ حکم تو صرف سونے کی حالت کا ہے ہمبستری کی صورت میں بغیر انزال کے بھی غسل فرض ہو جائے گا لیکن یہ دوسری تاویل صحیح روایات کے معارض ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح احادیث میں تصریح فرمائی گئی ہے کہ صحابہ نے جو عام معنٰی مراد لیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر تقریر فرمائی تھی (کہ ابتدائے اسلام میں جماع میں پانی کے آنے کے بعد ہی غسل فرض ہوتا تھا کما فی حدیث عتبان بن مالک۔ محمد زکریا مدنی) لہٰذا یہ دوسری تاویل محل نظر ہے لیکن تاویل کا دروازہ تو اپنی کشادگی کے ساتھ کھلا ہے جیسا کہ ہر اس شخص پر مخفی نہیں ہے جو حضور قلب کے ساتھ بات سمجھنے کی کوشش کرے (لہٰذا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی یہ تاویل بھی قابل قبول ہو سکتی ہے)

---

(۱) خلاصہ یہ ہے کہ جمہور التقائے ختانین سے غسل کی فرضیت کے قائل ہیں لہٰذا حدیث باب کی مختلف توجیہات کرتے ہیں نمبر۱: بعض کی رائے میں حدیث باب، ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ کی صریح حدیث کی وجہ سے منسوخ ہے مشائخ کی ایک بڑی جماعت نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ نمبر۲: اور بعض کی رائے میں یہ حدیث احتلام پر محمول ہے۔ نمبر۳: اور بعض کی رائے میں مباشرت فاحشہ پر جیسا کہ ابن رسلان نے ذکر کیا ہے۔ نمبر۴: یا من الماء سے مراد عام ہے چاہے ماء حقیقی ہو یا ماء حکمی (یعنی ادخال) جیسا کہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ابوداود کی تقریر میں ذکر کیا ہے۔

ہاں بعض تاویلات سمجھنے میں آجاتی ہیں اور بعض سمجھ سے بالاتر ہوتی ہیں۔

باب ماجاء فیمن یستیقظ فَیرٰی بَلَلاً، ولا یَذْکُرُا حتلاما

☆حدثنا احمد بنُ مَنِیعٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بنُ خالدِ الخَیَّاطُ عن عَبد اللّٰہِ بنِ عُمَرَهو العُمَرِیُّ عن عُبَیدِ اللّٰہِ بنِ عُمَرَ عن القاسم بنِ محمدٍ عن عائشةَ قالت: سُئِلَ رسولُ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم عن الرَّجُلِ یَجِدُ البَلَلَ وَلَا یَذْکُرُ احْتِلَاماً؟ قال: یَغْتَسِلُ. وعن الرَّجُلِ یَرَی اَنَّهُ قدِ احْتَلَمَ ولم یَجِدُ بَلَلاً؟قال: لَاغُسْلَ علیه. قالتُ اُمُّ سَلَمَةَ: یارسولَ اللّٰہِ هَلْ علی المراۃِ تَرَی ذٰلِکَ غُسْلٌ؟قال:نَعَمْ اِنَّ النِّسَاءَ شَقَائِقُ الرِّجَالِ.

قال ابو عیسی: وانما رَوَی هٰذا الحدیث عَبْدُ اللّٰہِ بنُ عُمَرَ عن عبید الله بن عُمر: حدیث عائشة فی الرَّجُلِ یَجِدُ البَلَلَ ولا یَذْکُرُ احْتِلَاماً. وعبدُ اللّٰہِ بنُ عمر ضَعَّفَهُ یحیی بنُ سعید من قِبَلِ حِفْظِهِ فی الحدیث.

وهوقولُ غیرِ واحدٍ من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم والتابعین: اذا استیقظ الرجلُ فَرَاَی بَلَّةً اَنَّهُ یغتسِلُ وهو قولُ سفیانَ الثوری واحمد.

وقال بعضُ اهل العلم من التابعین: انما یجبُ علیه الغسل اذا کانت البِلَّةُ بِلَّةَ نُطْفَةٍ.وهوقولُ الشافعیّ واسحٰق. واذا رای احتلاما ولم یَرَبِلَّةَ فلا غُسْلَ علیه عندَ عَامَّةِ اهل العلم.

باب ہےاس بیان میں کہ ایک آدمی نیند سے بیدار ہوتا ہےاوراپنے کپڑوں پرتری کو لگا ہوادیکھےاوراس کواحتلام یادنہ ہو

حضرت عائشہؓفرماتی ہیں کہ حضورﷺ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کپڑوں میں تری کو پاتا ہےاوراس کواحتلام یادنہیں۔ فرمایاوہ شخص غسل کرے گا۔دوسرے شخص کے متعلق پوچھا گیا کہ اس کا خیال ہے کہ اس کورات کواحتلام ہوگیالیکن اس کے کپڑوں پرتری نہیں لگی ہوئی توحضورﷺ نے ارشادفرمایااس پرغسل نہیں ہے۔حضرت ام سلمہؓ نے عرض کیایارسول اللہ کیا عورت کے اوپر بھی جواسطرح کاخواب دیکھےغسل فرض ہوجائے گا۔آپﷺ نے ارشادفرمایاہاں عورتیں مردوں کی طرح ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث عبداللہ بن عمر نے عن عبیداللہ بن عمر حدیث عائشہؓ نقل کی ہے کہ ایک آدمی تری کو پائے اوراحتلام یادنہ ہو۔اورعبیداللہ سے جوراوی عبداللہ ہیں ان کو یحیٰی بن سعید القطان نے حافظے کی جہت سے ضعیف قراردیا ہےاورحضورﷺ کے صحابہ اورتابعین میں سے بے شماراہل علم کامذہب ہے کہ جب آدمی بیدارہوپھروہ تری محسوس کرے تواب اس پرغسل فرض ہوگا۔اوریہ سفیان ثوری اورامام احمد کامذہب ہےاورتابعین میں سے بعض اہل علم کہتے ہیں کہ اس پرغسل تب فرض ہوگاجب کہ اس کا یہ خیال ہو کہ یہ تری نطفہ کی اورمنی کی ہے۔یہ امام شافعی اوراسحاق کامذہب اوراگرکوئی شخص یہ خیال کرے کہ اسے احتلام ہوا ہےاوروہ تری نہ پائے توجمہوراہل علم کے نزدیک اس پرغسل فرض نہیں۔

﴿تشریح﴾

عبداللہ بن عمر عن عبیداللہ الخ

سند کے یہ دونوں راوی (عبداللہ اور عبیداللہ) دونوں بھائی ہیں[1] ان میں پہلے بھائی عابد زاہد متقی پرہیزگار مجاہد نفس تھے وہ سوءِ حافظہ کا شکار ہوگئے تھے دوسرے بھائی (عبیداللہ) حافظ حدیث اور ثقہ ہیں ان دونوں کے والد عمر ہیں جن کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عمر بن حفص بن عبداللہ بن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہم۔

اذا استیقظ الرجل فرای بلّةً الخ:

حنفیہ کے مذہب میں[2] جب احتلام والے شخص کو یہ یقین ہو جائے کہ یہ تری منی ہے یا اس کا ظن غالب ہو تو غسل واجب ہو جائے گا ورنہ غسل واجب نہیں۔

سوکر اُٹھنے والا جب کپڑوں پر تری دیکھے تو اس مسئلہ کے شرعی احکام:

حدیث میں مطلق لفظ "مبلل" ہمارے مذہب کے منافی نہیں کیونکہ سوال صرف منی کی تری کے متعلق ہوا ہے لہٰذا "یجد البلل"

---

(۱) یعنی عبداللہ مکبّر اور عبیداللہ مصغّر دونوں بھائی ہیں عبداللہ تو مسلم اور سنن اربعہ کے رواۃ میں سے ہیں ابن حبان کہتے ہیں کہ ان کے اوپر تقویٰ اور صلاح وفلاح کا غلبہ تھا یہاں تک کہ ان کے ضبط میں کمی واقع ہوگئی لہٰذا ان کی احادیث ترک کئے جانے کے لائق ہیں اور تقریب میں ان کا تذکرہ "ضعیف عابد" کے ساتھ کیا ہے دوسرے بھائی عبیداللہ صحاحِ ستہ کے راویوں میں سے ہیں ثقہ راوی ہیں احمد بن صالح کے بقول نافع کے شاگردوں میں مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کا جو درجہ ہے عبیداللہ کا درجہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی بڑھا ہوا ہے کذا فی التقریب. (از مترجم: حافظؒ نے عبداللہ المکبر کا تذکرہ اس طرح کیا ہے:
عبد اللہ بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن خطاب العدوی المدنی العمری (م. ٤) حافظؒ نے م سے مسلم اور (٤) سے سنن اربعہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔
امام احمدؒ نے ان سے روایت نقل کی ہے اور فرمایا "لا بأس بہ" اور ان سے ان کی تعریف بھی مروی ہے لیکن یہ اسانید میں زیادتی کردیتے تھے اس لئے ان کا درجہ ان کے بھائی عبیداللہ کی طرح نہیں ہے۔ نسائی نے ان کو ضعیف الحدیث اور ابن عدی نے لا باس بہ اور ابن معین نے یُکْتَبُ حَدِیْثُہٗ "فرمایا ہے۔ حفاظِ حدیث کو ان کے حافظہ کی جہت سے ان پر کلام ہے ان کے ثقہ اور صالح ہونے پر کلام نہیں (تہذیب التہذیب: ۵/ ۳۲۸)
اور عبیداللہ المصغر کا ترجمہ یہ ہے: عبیداللہ بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب العدوی العمری ابوعثمان فقہائے سبعہ میں سے ایک ہیں۔ بعض علماء نے نافع کے شاگردوں میں امام مالک کے مقابلہ میں ان کو ترجیح دی ہے، یحییٰ بن معین کے بقول امام مالک اور عبیداللہ دونوں ایک ہی درجہ میں ہیں۔
ایک جماعت نے ان کو ثقہ اور اہلِ مدینہ کے سادات اور قبیلہ قریش میں علم وفضل اور عبادت، حفظ اتقان میں امام تسلیم کیا ہے ۱۴۵ھ یا ۱۴۶ھ یا ۱۴۷ھ میں ان کی وفات ہے۔ (تہذیب التہذیب: ۷/ ۴۰)
(۱) خواب میں احتلام کی تین صورتیں:
اس مسئلہ کی بہت سی جزئیات ہیں خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پر تین صورتیں ہیں نمبر۱: جو آدمی خواب میں احتلام ہوتا ہوا دیکھے لیکن کپڑوں پر تری نہ پائے اس پر بالاجماع غسل واجب نہیں۔ ابن منذر اور ابن قدامہ وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے سوائے اُس صورت کے جو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں آرہی ہے کہ بعض علماء نے عورت کا استثناء کیا ہے۔ نمبر۲: جو آدمی بیدار ہو اور کپڑے پر منی لگی ہوئی دیکھے تو اس پر غسل لازم ہے ابن قدامہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ہمارے خیال میں اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں اور یہی امام مالک، شافعی، اسحاق رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ کا قول ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

میں اس بلل کو منی کے ساتھ خاص کرنا اس مقام سے سمجھ میں آرہا ہے صرف عقل سے یہ تخصیص نہیں کی گئی ہے کیونکہ جو شخص نیند سے بیدار ہو اور اس کے کپڑوں پر پیشاب یا مذی کی تری ہو بداہۃً کوئی بھی عقل مند شخص اس پر غسل کی فرضیت کا قائل نہیں ہاں بعض علماء کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں مذی کی موجودگی میں غسل فرض ہو جائے گا عبادات میں احتیاط کے پہلو کو لیتے ہوئے۔

بعض علماء کا قول اور اس پر رد:

بعض علماء نے یہ مذہب اختیار کیا ہے [۱] کہ عورت کے اوپر غسل فرض ہو جاتا ہے جبکہ اس کو خواب دیکھنا یاد ہو اگرچہ وہ کپڑوں پر تری نہ پائے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ یہ پانی اس کے رحم تک پہنچ گیا ہو یا یہ کہ پانی نکلنے کے بعد دوبارہ لوٹ گیا ہو لیکن یہ مذہب نا قابلِ اعتماد ہے کیونکہ صرف شک کی وجہ سے غسل فرض نہیں ہوتا کیونکہ اس سے پہلے طہارت یقینی تھی نیز عورت پر غسل تب فرض ہوتا ہے جبکہ فرج سے پانی خارج ہو اور یہ یقینی طور پر نہیں پایا گیا۔

باب ما جاء فی المنیِّ وَالْمَذِیِّ

☆حدثنا محمد بنُ عَمرٍ و السَّوَّاقُ البَلْخِیُّ حَدَّثَنَا هُشَیْمٌ عن یَزِیدَ بنِ ابی زِیَاد ح قال : وحدثنا محمودُ بنُ غَیْلَانَ حَدَّثَنَا حسین الجُعْفِیُّ عن زائدة عن یزیدَ بنِ اَبِی زِیَادٍ عن عبد الرَّحمٰن بنِ اَبِی لَیْلَی عن علیٍ قال: سَاَلْتُ النبیَّ صلی اللّٰه علیه وسلم عن المَذْیِ؟ فقال: مِنَ المَذْیِ الْوُضُوءِ، وَمِنَ المَنِیِّ الْغُسْلُ.

قال: وَفِی الباب عن المِقْدَاد بنِ الاَسْوَدِ، واُبَیِّ بنِ کَعْبٍ قال ابو عیسی: هٰذا حدیث حسن صحیح. وقد رُوِیَ عن علی بن ابی طالب عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم من غَیْرِ وَجْهٍ: مِنَ المَذْیِ الْوُضُوءُ وَمِنَ المَنِیِّ الغُسْلُ.

وهو قولُ عامَّة اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللّٰه علیه وسلم والتابعین ومَن بَعْد هم وبه یقولُ سفیانُ، والشافعیُّ: واحمدُ، واسحٰق.

باب ہے منی اور مذی کے بیان میں

حضرت علیؓ سے روایت ہے میں نے حضور ﷺ سے مذی کے متعلق پوچھا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مذی سے

(بقیہ حاشیہ) قلت: لیکن ابن رسلان نے اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا اختلاف نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک اُس وقت تک غسل واجب نہیں ہوتا جب تک کہ اس کو نیند سے بیداری کے بعد یاد نہ آجائے کہ اُس نے نیند میں کسی سے جماع کیا ہے۔ نمبر۳: یہ شخص کپڑوں پر تری دیکھے اُس کو معلوم نہ ہو کہ یہ منی ہے یا مذی تو یہ ائمہ کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ ہے یہاں تک کہ خود حنفیہ کا آپس میں اس مسئلہ کی بعض صورتوں میں اختلاف واقع ہوا ہے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کی چودہ صورتیں ذکر کی ہیں۔

(۲) اس قول کو ابراہیم حلبی نے ''منیۃ المصلی'' کی شرح میں ذکر کیا ہے

وضو اور منی سے غسل واجب ہوتا ہے۔

وفی الباب: باب میں مقداد بن الاسودؓ اور ابی بن کعبؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور حضرت علیؓ کے واسطے سے متعدد طرق سے حضور ﷺ سے مروی ہے کہ مذی سے وضو اور منی سے غسل فرض ہوتا ہے۔ اور حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے تمام اہل علم کا یہی مذہب ہے اور امام شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کا یہی قول ہے۔

﴿تشریح﴾

عن علی قال سألت الخ

روایات متفرقہ میں تطبیق:

اس واقعہ میں مختلف روایتیں وارد ہوئی ہیں[1] بعض روایات میں سوال کرنے کی نسبت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف ہے اور بعض روایات میں حضرت مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف، ان میں تطبیق یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے بالمشافہ حضرت مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سوال کیا ہے لیکن اس سوال پر اُبھارنے والے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے تو سوال کی نسبت حضرت مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف حقیقتاً ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف مجازاً ہے۔

باب فی المذیّ یُصیبُ الثّوبَ

☆حدثنا هناد حَدَّثَنا عبدة عن محمد بن اسحٰق عن سعید بنِ عبید، هو ابن السَّبَّاق، عن ابیه عن سهل بنِ حُنَیفٍ قال: کُنْتُ اَلْقیٰ مِنَ المَذْیِ شِدَّةً وَعَناءً، فَکُنْتُ اُکْثِرُ منهُ الْغُسْلَ. فَذَکَرْتُ ذٰلِکَ لرسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم وَسَأَلْتُهُ عنه؟ فقال: انما یُجْزِئُکَ مِنْ ذٰلِکَ

---

(۱) قلت: یہاں ایک حدیث رہ گئی ہے وہ یہ کہ بعض روایات میں حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف سوال کی نسبت ہے جیسا کہ نسائی وغیرہ میں ہے اور عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس بحث میں مختلف روایتوں کو تفصیل سے نقل کیا ہے، محدثین کا ان روایات کی تطبیق دینے میں اختلاف ہے، ابن حبان نے اس طرح تطبیق دی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کہا تھا کہ وہ مسئلہ پوچھیں پھر حضرت مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مسئلہ پوچھنے کو فرمایا اور پھر بذاتِ خود ہی سوال کرلیا۔ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ اچھی تطبیق ہے لیکن خود سوال کرنے والی بات یہ مخالف ہے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول: "انا استحیی" کے (میں سوال کرنے سے شرماتا ہوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد ہونے کی وجہ سے) لہٰذا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف نسبت کو مجاز پر محمول کیا جائے گا بایں طور کہ چونکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حکم دیا تھا سوال کرنے کا تو بعض راویوں نے سوال کی نسبت آپ کی طرف کردی، اسماعیلی اور نووی رحمہما اللہ تعالیٰ نے اس تطبیق کو بالجزم نقل کیا ہے اور بعض شراح لکھتے ہیں کہ بالواسطہ سوال کرنا یہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق ہے (یعنی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے متعلق سوال کرنے کے لیے عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ یا مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو واسطہ بنایا تھا) اور پھر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بذاتِ خود مذی کے حکم کے متعلق مطلقاً سوال کیا ہے بغیر کسی تعیین کے۔ وقیل غیر ذلک، بسطه فی الأوجز.

الْوُضُوءُ. فقلت: يارسول الله كَيْفَ بِمَا يُصِيبُ ثَوْبِي مِنْهُ؟ قال: يَكْفِيكَ اَنْ تَاْخُذَ كفامن ماء فتنضح به ثوبك حيث ترى انه اصاب منه.

قال ابوعيسى: هذا حديث حسن صحيح لانعرفه الا من حديث محمد بن اسحق في المذى مثل هذا. وقد اختلف اهل العلم في المذى يصيبُ الثوب. فقال بعضهم لايجزئ الا الغسل وهوقولُ الشافعي، واسحق. وقال بعضهم: يجزئه النضح وقال احمد: اَرْجُو اَنْ يُجزئَهُ النَّضحُ بالماء.

باب ہے جب مذی کپڑوں پر لگ جائے اس کے بیان میں

حضرت سہل بن حنیف ؓ سے روایت ہے کہ مذی کی وجہ سے میں مشقت اور سختی اٹھارتھا اوراسوجہ سے میں کثرت سے غسل کرتا تھا تو میں نے حضور ﷺ سے اس کا ذکر کیا اور اس کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے ارشادفرمایا کہ تمھارے لیے اس کی وجہ سے وضوہی کافی ہے۔ میں نے عرض کیا کہ جو مذی کپڑوں پر لگ جائے اس کا کیا حکم ہے؟ آپ ﷺ نے ارشادفرمایا کہ تمھارے لیے یہ کافی ہیکہ ایک ہتھیلی میں پانی لوپھراس سے اپنے کپڑے کودھولو جہاں پرتم اس کولگاہوادیکھو۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اوراس حدیث کو ہم صرف محمد بن اسحقؒ کی سند سے پہچانتے ہیں، محمد بن اسحقؒ مذی میں اسطرح کی حدیث نقل کرتے ہیں۔

واختلف اهل العلم: اہل علم کا مذی کے متعلق اختلاف ہے جو کپڑوں پر لگے جائے۔ پس بعض اہل علم کے نزدیک اس کو دھونا ضرری ہے اور یہ امام شافعیؒ اور اسحقؒ کا قول ہے اور بعض اہل علم کے نزدیک صرف چھڑکنا کافی ہے۔

قال احمد: امام احمد فرماتے ہیں کہ مجھے امید ہے کہ پانی سے چھڑکنا کافی ہے۔

﴿تشریح﴾

وقال بعضهم لا يجزئ الا الغسل:

(یہاں پر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے دوقول ذکر فرمائے ہیں: نمبر۱: مذی کپڑوں پر لگ جائے تو اسے دھونا ضروری ہے یہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اور اور اسحاق رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے۔ نمبر۲: امام احمدؒ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مذی لگنے کی صورت میں اس پر نضح کافی ہے۔ ان مذکورہ دونوں اقوال میں حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ تطبیق دے رہے ہیں۔ ازمترجم)

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے ذکرکردہ ائمہ کے اقوال میں حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تطبیق:

یہ جواختلاف ہے [1] درحقیقت لوگوں کے اختلاف احوال کے اعتبار سے ہے کہ بعضوں کی مذی گاڑھی ہوتی ہے اور بعضوں کی

---

(۱) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے دونوں قولوں کو اختلاف احوال پر جومحمول کیا ہے یہ مبنی ہے امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ اور دیگر جمہور شراح کے قول پر کہ حدیث میں یہاں پر نضح سے مراد غسلِ خفیف ہے اور نضح کا یہ معنٰی بالکل متعارف بھی ہے تو اگر اس قول کو لیا جائے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اختلاف حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ صورت کی طرف لوٹے گا لیکن میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو اختلاف ذکر کیا ہے (بقیہ اگلے صفحے پر)

تھی لہٰذا پہلی صورت میں جس مبالغہ کی ضرورت ہے دوسری صورت میں اس طرح مبالغہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اور لفظِ حدیث میں اس کی طرف کچھ اشارہ ملتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے خطاب فرمایا اور خطابِ عام نہیں فرمایا کیونکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حالت دیکھ کر یہ خاص حکم (غسلِ خفیف) دیا تھا لہٰذا ہر وہ شخص جس کو بکثرت خروج مذی کی صورت پیش آئے تو اُس کے لئے غسل خفیف کافی ہے کیونکہ اس سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے اور جس شخص کی یہ کیفیت نہیں ہے تو اس کا یہ حکم نہیں ہے۔

باب فی المَنِيّ يُصِيبُ الثَّوْبَ

☆حدثنا هناد حَدَّثَنَا ابو معاوية عن الاعمش عن ابراهيم عن هَمَّام بنِ الحرث قال: ضَافَ عائشة ضَيْفٌ، فَاَمَرَتْ له بِمِلْحَفَةٍ صَفْرَاءَ ، فَنَامَ فيهَا ، فَاحْتَلَمَ، فَاسْتَحْيَاَنْ يُرْسِلَ اِلَيْهَا وَبِهَا اَثَرُ اْلإحْتِلَامِ، فَغَمَسَهَا فی الماءِ ثُمَّ اَرْسَلَ بِهَا ، فقالت عائشةُ: لِمَ اَفْسَدَ عَلَيْنَا ثَوْبَنَا؟ اِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ اَنْ يَفْرُكَهُ بِاَصَابِعِهِ، وَرُبَّمَا فَرَكْتُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم بِاَصَابِعِي.

قال ابو عيسى: هٰذا حديث حسن صحيح. وهو قولُ غير واحد من اصحاب النبى صلى اللّٰه عليه وسلم والتابعين ومن بعد هم من الفقهاء مِثْلِ سفيانَ الثوريِّ ، والشافعيِّ ، واحمدَ ، واسحق . قالوا فی المنيِّ يصيبُ الثَّوْبَ: يُجزِئُهُ الفَرْكُ وإن لم يُغْسَلْ وهٰكذا رُوِیَ عن منصور عن ابراهيم عن هَمَّامِ بنِ الحرثِ عن عائشة: مِثْلَ رِوَايَةِ الاَعْمَشِ.

وَرَوَى اَبُو مَعْشَرٍ هٰذا الحديث عن ابراهيم عن الاَسْوَدِ عن عائشة. وحديثُ الاعمش اَصَحُّ.

☆حدثنا احمد بنُ مَنِيعٍ قال حَدَّثَنَا ابو معاوية عن عَمْرِو بنِ مَيْمُونِ بنِ مِهْرَانَ عن سليمانَ بنِ يَسَارٍ عن عائشة انها غَسَلَتْ مَنِيًّا مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللّٰهِ صلى اللّٰه عليه وسلم.

قال ابوعيسى: هٰذا حديث حسن صحيح. وفی الباب عن ابن عَبَّاسٍ.

وحديث عائشة: اَنَّهَا غَسَلَتْ مَنِيًّا مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللّٰهِ صلى اللّٰه عليه وسلم:ليس بِمُخَالِفٍ لحديث الفركِ لانه وان كان الفركُ يجزِئُ: فقد يُسْتَحَبُّ للرجُلِ ان لَايُرَىٰ على ثوبه اَثَرُهُ. قال ابن عباسٍ: المنيُّ بمنزلة المُخَاطِ، فَاَمِطْهُ عَنْكَ ولو بِاِذْخِرَةٍ.

(بقیہ حاشیہ) وہ حقیقی اختلاف ہے اختلاف لفظی نہیں کیونکہ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت میں نضح بمعنی چھڑکنا ہے لہٰذا ان کے نزدیک کپڑوں پر مذی لگنے کی وجہ سے پانی کا چھڑکاؤ کافی ہے جیسا کہ اُس کے مقام پر تفصیل موجود ہے اور امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ اور دیگر شراح نے حدیث کا معنیٰ (نضح سے مراد غسل خفیف) جو نقل کیا ہے وہ انہوں نے حدیث کی تاویل اپنے مسلک کے مطابق کی ہے اور یہی جمہور ائمہ ثلاثہ کا مذہب اور امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کی ایک روایت ہے کہ مذی کو تمام دیگر نجاسات کی طرح دھونا ضروری ہے لہٰذا حدیث میں نضح سے مراد جمہور کے ہاں غسل خفیف ہے۔

باب ہے کہ اگر منی کپڑوں پر لگ جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

ہمام بن الحارثؒ فرماتے ہیں کہ ایک شخص حضرت عائشہؓ کا مہمان بنا۔ حضرت عائشہؓ نے حکم دیا کہ اس کو زرد چادر دی جائے وہ مہمان اس چادر میں سو گیا بس اس شخص کو احتلام ہوا تو اس نے شرم محسوس کی کہ حضرت عائشہؓ کو اس حال میں چادر واپس کرے کہ اس چادر میں احتلام کا اثر ہو۔ بس اس شخص نے چادر کو پانی ڈبویا اور (دھوکر) حضرت عائشہؓ کی خدمت میں بھیجا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ کیوں خراب کیا ہے، اس شخص نے ہمارے کپڑے کو، اس کے لیے تو یہ کافی تھا کہ اپنی انگلیوں سے کھرچ لیتا اور میں نے بھی حضور ﷺ کے کپڑے مبارک سے اپنی انگلیوں سے منی کو کھرچا ہے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور متعدد فقہاء کا یہی قول ہے۔ جن میں سفیان ثوری، امام احمدؒ اور اسحٰقؒ کا مذہب ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ منی اگر کپڑوں پر لگ جائے تو اس کو کھرچ لینا کافی ہے اگر چہ اس کو نہ دھویا جائے اور منصور نے **عن ابراهيم عن همام بن الحارث عن عائشة** کی سند سے اسی طرح نقل کیا ہے جیسا کہ اعمش کی روایت ہے۔ اور معشر نے اس حدیث کو نقل کیا۔ **عن ابراهيم عن الاسود عن عائشةؓ** کی سند سے اور اعمش کی حدیث اصح ہے۔

حدیث نمبر۲: **حدثنا احمد بن منيع .... عن عائشةؓ**

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ انہوں نے حضور ﷺ کے کپڑوں سے منی کو دھویا۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث کہ انہوں نے حضور ﷺ کے کپڑوں سے منی کو دھویا ہے۔ یہ حدیث فرک والی حدیث کے خلاف نہیں ہے۔ اور اگر چہ کھرچنا کافی ہے لیکن آدمی کے لیے مستحب ہے کہ اس کے کپڑوں پر نجاست کا اثر نظر نہ آئے۔

ابن عباسؓ نے فرمایا کہ منی ناک کی رینٹھ کی طرح ہے لہٰذا اس منی کو اپنے آپ سے دور کرو اگر چہ اذخر (جڑی بوٹی) کے ذریعے سے دور کرو۔

﴿تشریح﴾

صفراء:

مردوں کے لئے خالص زرد چادر کا استعمال جائز نہیں:

اس سے مُراد ایسی چادر ہے جس میں کچھ پیلاہٹ بھی پائی جائے کیونکہ خالص زرد رنگ یا زعفران میں رنگی ہوئی چادر مردوں کے لئے استعمال کرنا منع ہے اور باقی رنگوں کی چادر مردوں کے لئے استعمال کرنا جائز ہے یہی راجح قول ہے۔

وحديث الاعمش اصح:

حدیث اعمش زیادہ صحیح ہے یا حدیث منصور:

یعنی ابو معشر کی حدیث سے اعمش کی حدیث زیادہ صحیح ہے (کیونکہ ابو معشر نے ابراہیم راوی کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ

تعالیٰ عنہا سے پہلے اسود کو ذکر کیا ہے حالانکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے پہلے راوی ہمام ہیں) بین السطور جو لکھا ہے [۱] وہ غلط ہے۔

اور یہ امر قابلِ تنبیہ ہے کہ حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ اور شافعیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے درمیان منی کی طہارت ونجاست میں جو اختلاف ہے وہ ایک دوسرے اصول پر مبنی ہے جو کہ مختلف فیہ ہے وہ اُصول یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اگر مصلی کے جسم یا کپڑے پر تھوڑی یا زیادہ نجاست لگی ہو تو اس کے ساتھ نماز پڑھنا جائز نہیں تو گویا ان کے نزدیک تھوڑی سی نجاست بھی نا قابلِ معافی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب میں نجاستِ مغلظہ ایک درہم کے بقدر......اور نجاستِ خفیفہ ربع ثوب سے کم معاف ہے جیسا کہ کتبِ حنفیہ میں اس کی تفصیل ہے پس جب یہ اصول واضح ہو گیا تو تھوڑی بہت نجاست کا لگ جانا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں جوازِ صلوٰۃ سے مانع نہیں بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اور خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اُن احادیث کو جن میں تھوڑی بہت نجاست یعنی منی کا وجود معلوم ہوتا ہے اُس کو محمول کرتے ہیں اتنی مقدار پر جو نماز کی صحت سے مانع نہیں لیکن شوافع رحمہم اللہ تعالیٰ یہ نہیں کہہ سکتے پس جن روایاتِ کثیرہ میں یہ ثابت ہے کہ "آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نجاست کو صرف پونچھنے پر، رگڑنے، کھرچنے پر اکتفاء کیا ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ اس طرح نجاست بالکلیہ ختم نہیں ہوتی بلکہ کم ہو جاتی ہے [۲] لہٰذا جن علماء کے ہاں نماز کو تھوڑی سی نجاست کی صورت میں بھی پڑھنا جائز نہیں انہوں نے منی کی طہارت کا قول کیا ہے (کیونکہ اس طرح نجاست تو زائل ہوئی نہیں پھر بھی اس کے ساتھ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز ادا فرمائی تو معلوم ہوا کہ منی پاک ہے) [۳]

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ [٤] اور ان کے متبعین کے مذہب میں یہ اصول نہیں ہے (کہ تھوڑی سی نجاست بھی مانع صلوٰۃ ہو) لہٰذا

---

(۱) یعنی بین السطرین یہ لکھا ہے کہ اعمش کی روایت منصور کی روایت سے اصح ہے یہ بات غلط ہے بلکہ اعمش کی روایت اصح ہے ابو معشر کی روایت کے مقابلہ میں، نیز بین السطرین اصح ہونے کی وجہ جو لکھی ہے وہ بھی قابلِ اشکال ہے کیونکہ ابو معشر کی حدیث کے بھی بہت سے متابعات موجود ہیں، فتأمل

مذکورہ سند میں ابراہیم کے بعد ہمام راوی ہے یا اسود؟ اس پر تفصیلی کلام:

حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے بذل میں ابراہیم راوی پر اختلاف کو ذکر کر کے (یعنی ابراہیم کے بعد ہمام راوی ہے یا اسود) لکھا ہے کہ یہ سب راوی حفاظ وثقات ہیں لہٰذا اس حدیث میں اختلاف کی وجہ سے حدیث پر کوئی ضعف لاحق نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ ابراہیم نے اس روایت کو دونوں (ہمام اور اسود) سے نقل کیا ہے۔

(۲) ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ فرک تخفیف کی غرض سے کیا گیا ہے اس طرح اوروں نے بھی ذکر کیا ہے لیکن حنفیہ کی کتبِ فروع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کھرچنے کو مطہر سمجھتے ہیں اسی وجہ سے صاحبِ درمختار نے تصریح کی ہے کہ راجح قول کے مطابق کپڑا کھرچنے کے بعد ناپاک نہیں رہتا فتأمل۔ (یعنی اگر اس نجاستِ قلیلہ کو کھرچ لیا جائے پھر اس پر پانی لگ جائے تو وہ کپڑا پاک رہے گا)

(۳) لہٰذا اسی وجہ سے شافعیہ اور اُن کے موافقین نے فرک والی احادیث سے منی کی طہارت پر استدلال کیا ہے۔

(۴) اس مسئلہ میں ائمہ کے مذاہب کی وضاحت یہ ہے کہ منی حنفیہ کے ہاں ناپاک ہے مذہب حنفی میں یہی ایک قول ہے اور تھوڑی منی معفو عنہ ہے اور خشک ہونے کی صورت میں اس کو کھرچنا کافی ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک بھی منی ناپاک ہے لیکن ان کے نزدیک منی صرف دھونے سے پاک ہوگی چاہے منی خشک ہو یا گیلی ہو اس کو دھونا ضروری ہے امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے بہت سی روایات ہیں مشہور روایت میں منی پاک ہے ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ خون کی طرح ناپاک ہے اور تھوڑی بہت معاف ہے تیسری روایت میں یہ ہے کہ تھوڑی سی منی بھی معاف نہیں اور ہر صورت میں خشک منی کا کھرچنا کافی ہے اسی طرح شوافع سے بھی مختلف روایتیں ہیں مشہور روایت کے مطابق منی پاک ہے دوسری روایت یہ ہے کہ مرد کی منی پاک ہے عورت کی منی ناپاک ہے تیسری روایت دونوں کی ناپاک ہیں۔ امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے آخری دونوں قولوں کو شاذ کہا ہے، کذا فی الاوجز۔

اُن کے اُوپر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ منی کے پاک ہونے کا قول اختیار کریں۔ یہ امر قابلِ تنبیہ ہے جس سے غفلت نہ برتی جائے کہ جن احادیث میں فرک پر اکتفاء کا ذکر ہے ان سے مراد کپڑے وغیرہ[1] سے نجاست کھرچنے کا ذکر ہے نا کہ بدن سے پہلی وجہ تو یہ ہے کہ حدیث شریف میں کپڑے سے نجاست کھرچنے کا ذکر ہے نہ کہ بدن سے لہٰذا یہ حدیث اپنے مورد پر بند ہوگی پھر کپڑا بدن کے ہم معنٰی بھی نہیں کہ بدن کا اُس کے ساتھ الحاق کیا جاسکے دوسری وجہ یہ ہے کہ جسم کی حرارت نجاست کو اپنے اندر جذب کرنے والی ہوتی ہے لہٰذا جو نجاست جسم کے اندر جذب ہوگئی اور اس میں داخل ہوکر چھپ گئی وہ نجاست جسم کی طرف نہیں لوٹ سکتی اور اگر تسلیم بھی کرلیں کہ جسم میں جذب ہونے والی نجاست اس جرم کی طرف لوٹ بھی گئی ہے تو اُس کا ازالہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ اُس کو کھرچا جائے اور جسم کا کھرچنا ممکن نہیں ہے۔ بعض علماء کا قول یہ ہے[2] کہ جسم بھی کھرچنے سے پاک ہوجائے گا انہوں نے دلالت النص سے اس پر استدلال کیا ہے۔ کیونکہ بدن میں کپڑے کے مقابلہ میں ابتلاء عام اور ضرورت زیادہ ہے اور کھرچنے کے بجائے جسم پر نجاست کو رگڑنا کافی ہوجائے گا کیونکہ دونوں ازالۂ نجاست میں ایک دوسرے کے قریب ہیں پھر یہ بات یاد رکھنی چاہئے[3] کہ کپڑے اور جسم کو رگڑنے سے پاک ہونا اس وقت ہے جبکہ شرمگاہ کا سرا دوسری گندگیوں (پیشاب مذی وغیرہ) سے آلودہ نہ ہو کیونکہ اگر ان ناپاکیوں میں سے کوئی ناپاکی اسے لگ گئی تو نجاست کو کھرچنا کافی نہ ہوگا چاہے وہ ناپاک شے کپڑا ہو یا اور کچھ کیونکہ یہ تخفیف اور کھرچنے کا کافی ہونا حدیث میں صرف منی کے متعلق وارد ہوا ہے اور وہ بھی خلافِ قیاس لہٰذا جن نجاستوں کے متعلق حدیث میں کھرچنے سے پاک ہونے کا حکم مروی نہیں انہیں فرک سے پاک ہونے کا حکم لگانا ناممکن ہے۔

منی کے علاوہ نجاست مذی وغیرہ میں بھی فرک کافی ہوگا؟

اس پر یہ اشکال ہے کہ حدیث[4] میں ہے ہر شخص کی مذی خارج ہوتی ہے پھر منی تو اس سے معلوم ہوا کہ منی کے نکلنے کے وقت مذی بھی ضرور خارج ہوگی کیونکہ اس حدیث میں تصریح ہو کہ منی اس وقت تک خارج نہیں ہوتی جب تک کہ اس سے پہلے مذی خارج نہ ہوچکی ہو لہٰذا معلوم ہوا کہ فرک کی رخصت منی اور مذی دونوں کے لگنے میں ہے (یعنی منی اور مذی دونوں میں کھرچ لینا کافی ہے)

---

(۱) جیسا کہ صاحب ہدایہ نے امام صاحب سے نقل کیا ہے پس وہ فرماتے ہیں: اگر بدن پر منی لگ جائے تو ہمارے مشائخ کہتے ہیں کہ کھرچنے سے پاک ہو جائے گی کیونکہ اس میں لوگ بہت زیادہ مبتلا ہیں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ منی کا دھونا ضروری ہے کیونکہ بدن کی گرمی نجاست کو اپنے اندر جذب کرنے والی ہے لہٰذا جذب شدہ نجاست نجاست کے جرم کی طرف نہیں لوٹے گی اور بدن کا کھرچنا ناممکن ہے انتہٰی۔

(۲) اس قول کو صاحب درمختار نے ترجیح دی ہے پس وہ فرماتے ہیں کہ کھرچنا کافی ہے چاہے مرد کی منی ہو یا عورت کی چاہے کپڑا ہو یا بدن ظاہر الروایۃ کے مطابق کوئی فرق نہیں انتہٰی۔

(۳) درمختار میں اس کی تصریح موجود ہے اور حضرت نے جو اشکال ذکر کیا ہے اس کو ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے اور اس اشکال و جواب کی طرف ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی اشارہ کیا ہے۔

(۴) حدیث کا پہلا ٹکڑا "کل فحل یمذی" یہ مشہور ہے اور عبداللہ بن سعد، معقل بن یسار اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی حدیث سے مروی ہے زیلعیؒ نے تفصیل سے اس حدیث کے طرق نقل کیے ہیں اور "ثم یمنی" کا اضافہ مجھے نہیں ملا صرف ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ دوسرے اہل فروع نے شمس الاسلام کے کلام سے اس کو نقل کیا ہے۔

اورحضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا فرمان: کنت افرکه من ثوب رسول الله صلی الله علیه وسلم اس میں تاویل کی جائے گی کیونکہ اس کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ منی کے علاوہ مذی وغیرہ نجاست بھی فرک سے پاک ہو جائے گی اور اس میں بھی فرک کافی ہوگا (چونکہ منی کا خروج مذی کے بعد ہوتا ہے لہٰذا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا منی اور مذی دونوں کو صرف کھرچتی تھیں۔)

جواب: کسی شے میں اجازت دینا اس کے ایسے لوازم جو اس سے جدا نہ ہونے والے ہیں ان کی اجازت کو بھی مستلزم ہے پس پیشاب، منی کے لوازمات میں سے نہیں (کہ جب بھی خروجِ منی ہو تو پیشاب بھی خارج ہو) لیکن مذی، منی کے لوازات میں سے ہے اور شارع علیہ السلام ہی نے مذی کو منی کے لوازمات میں سے ہونے کا فرمایا ہے پھر شارع علیہ السلام نے منی میں صرف کھرچنے پر اکتفاء کو جائز قرار دیا اس سے معلوم ہوا کہ مذی میں بھی اتنی مقدار معفوعنہ ہے (یہ حکم اس مذی کے متعلق ہے جو مذی منی سے قبل خارج ہو) کیونکہ وہ اس کے تابع ہے ورنہ حرج لازم آئے گا۔ لیکن جب مذی، منی کے بغیر خارج ہو تو اس مذی میں فرک کافی نہ ہوگا بلکہ اس مذی کو دھونا ضروری ہے (لہٰذا وہ مذی جو منی کے بغیر کافی وقت پہلے خارج ہو اور شرمگاہ کے سرے پر لگی ہو پھر خروج منی ہو تو ایسی منی اور پہلے والی مذی مل کر کسی بدن اور کپڑے پر لگ جائیں تو اس میں صرف کھرچ لینا کافی نہ ہوگا۔ محمد زکریا مدنی) پھر یہ بات نہ بھولیں کہ کھرچنے اور رگڑنے کا کافی ہونا گاڑھی منی میں ہے نہ کہ پتلی منی میں کیونکہ پتلی منی میں کھرچنے سے فائدہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ نہ نجاست کم ہوگی اور نہ ہی کھرچنے سے نجاست ختم ہوگی جو کہ مقصود ہے اور شاید یہ بات بھی آپ کے علم میں آگئی ہوگی شریعت نے منی میں صرف کھرچنے کو جو کافی قرار دیا ہے یہ شریعت کی طرف سے نرمی ہے، لیکن یہ منی پھر بھی ناپاک ہے اس لئے اس کو پاک نہ سمجھا جائے۔.................

رہا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قول تو اس میں تشبیہ اس امر میں ہے کہ [1] منی اور رینٹھ دونوں میں کھرچنا یا رگڑنا کافی ہے یا تشبیہ اس میں ہے کہ طبیعت دونوں سے گھن محسوس کرتی ہے پاکی یا ناپاکی میں تشبیہ مقصود نہیں۔ اور یہ کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما پاک ہونے میں تشبیہ دے رہے ہیں کیونکہ خود ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اس کو زائل کرنے کا حکم فرمایا ہے (فامطه عنک میں۔ از مترجم) اور امر میں اصل یہ ہے کہ وہ وجوب کے لیے ہو جب تک کہ اس کے خلاف قرینہ موجود نہ ہو لہٰذا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا یہ قول (حنفیہ کے) مذہب کے لئے نقصان دہ نہیں جو کہ منی کو ناپاک ثابت کرتے ہیں (بلکہ فامطه سے معلوم ہوا کہ منی ناپاک ہے تب ہی تو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے یہ منی دور کرنے کا حکم فرمایا۔ از مترجم)

---

(۱) ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے شراح ہدایہ نے نقل کیا ہے کہ "المنی کالمخاط فامطه عنک ولو باذخر" انتهیٰ یعنی منی رینٹھ کی طرح ہے اس کو اپنے آپ سے دور کرو اگرچہ اذخر (گھاس) استعمال کرنا پڑے۔

قلت: یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ موقوفا ومرفوعا مروی ہے امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "المنی بمنزلة المخاط" کے الفاظ سے اس کو نقل کیا ہے۔

باب الجنب ينام قبل ان يغتسل

☆حدثنا هناد حَدَّثَنَا ابو بكر بنُ عَيَّاشٍ عن الاغمش عن ابى اسحق عن الإسود عن عائشة قالت: كان رسولُ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم يَنَامُ وَهُوَ جُنُبٌ وَلايَمَسُّ مَاءً.

☆حدثنا هناد حَدَّثَنَا وكيع عن سفيان عن ابى اسحق: نَحْوَهُ. قال ابو عيسى: وهٰذا قولُ سعيدِ بنِ المُسَيَّبِ وغيره.

وقد رَوَى غيرُ واحد عن الاسْوَدِ عن عائشة عن النبى صلى اللّٰه عليه وسلم: اَنَّهُ كانَ يَتَوَضَّأُ قَبْلَ اَنْ يَنَامَ.

وهذا اصحُّ من حديث ابى اسحق عن الاسود وقدرَوَى عن ابى اسحق هذا الحديث شُعْبَةُ والثَّوْرِيُّ وغيرُ واحِدٍ. وَيَرَوْنَ اَنَّ هذا غَلَطٌ من ابى اسحق.

باب ہے اس بیان میں کہ جنبی آدمی غسل کرنے سے پہلے سو جائے تو اس کا کیا حکم ہے

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ حالت جنابت میں سو جاتے تھے اور پانی کو چھوتے نہیں تھے۔

حدثناهناد.........

ہناد نے اپنی سند کے ساتھ اسی طرح ابو اسحٰقؒ سے نقل کیا

قال ابوعیسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ سعید بن المسیب وغیرہ کا مذہب ہے اور اسود سے متعدد شاگردوں نے حضرت عائشہؓ سے نقل کیا ہے حضور ﷺ کے متعلق کہ آپ نیند سے پہلے وضو فرماتے تھے اور یہ حدیث ابو اسحٰق عن الاسود کی حدیث سے زیادہ اصح ہے اور ابو اسحٰقؒ سے اس حدیث کو شعبہ اور سفیان ثوری وغیرہ متعدد شاگردوں نے ذکر کیا۔ اور محدثین کی رائے یہ ہے کہ یہ ابو اسحٰقؒ کی غلطی ہے۔

﴿تشریح﴾

غسل کیے بغیر سونے کی دو صورتیں:

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے غسل کیے بغیر سونے کی دو قسمیں بتائی ہیں کیونکہ بغیر غسل کے سونے والا شخص یا تو وضو کے بغیر سویا ہوگا (نہ اس نے وضو کیا اور نہ ہی غسل کیا) یا اس نے وضو پر اکتفاء کیا ہوگا اور غسل نہ کیا ہو تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے دونوں ترجمۃ الباب میں ان دونوں قسموں کا ذکر کیا ہے اور یہ دو صورتیں ان روایات کو دیکھنے سے پیدا ہو رہی ہیں جن کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے..... رہی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے[1] تو ان کی رائے میں وضو یا تو واجب ہے یا مستحب خصوصاً آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ

(۱) جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام سے ظاہر ہو رہا ہے کہ انہوں نے ابو اسحاق کی حدیث پر کلام کیا ہے اور سونے سے پہلے وضو کر لینے والی حدیث کو ترجیح دی ہے۔

وسلم کے فعل...... کے نقل کرنے والے صحابہ کرام کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کم از کم وضو فرمالیا کرتے تھے۔

ابواسحاق کی حدیث پر مصنف رحمہ اللہ کا کلام اور حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی توجیہات:

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جو ذکر کیا ہے کہ ابو اسحاق نے غلطی کی ہے[1] (مصنف نے ابو اسحاق سے نقل کرنے والے شاگردوں کی طرف غلطی منسوب نہیں کی) تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ابو اسحاق سے نقل کرنے والے اتنے سارے راوی ہیں کہ عقل ان کے غلطی پر متفق ہونے کو محال سمجھتی ہے جیسے شعبہ، اعمش، ثوری وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے راوی لہٰذا صرف ایک ابو اسحاق کی طرف غلطی کو منسوب کرنا زیادہ آسان ہے اس سے کہ ان تمام راویوں کی تغلیط کی جائے۔

اور آپ کو معلوم ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس اشکال سے اس طرح بھی چھٹکارا پا سکتے تھے اگر وہ ہمارے بتائے ہوئے طریقے کو اپناتے کیونکہ دونوں روایتوں میں سے ایک کا مصداق دوسری روایت کے مصداق کے منافی نہیں لہٰذا کسی ایک راوی کی طرف وہم منسوب کرنے کی کیا ضرورت ہے حالانکہ اس کی صحیح توجیہ ممکن ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضرت اسود سے دونوں واقعوں کا ذکر کیا ہو کیونکہ بظاہر یہ بات معلوم ہوتی ہے اگرچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر عادتِ مبارکہ یہ تھی کہ وضو کر کے آرام فرماتے تھے لیکن یہ بات بھی بعید نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر وضو کے آرام فرمانے کا بھی ثبوت ہو[2] بیان جواز کے لئے چاہے ایک یا دو دفعہ کیوں نہ ہو اور یہ کس طرح ناممکن ہے حالانکہ دونوں فعلوں میں سے ہر ایک فعل کا صحیح ہونا اس کے ہمیشہ ہونے پر موقوف نہیں (یعنی ہمیشہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم باوضو آرام فرماتے ہوں یا ہمیشہ ہی بے وضو آرام فرماتے ہوں) یہاں تک کہ دونوں حدیثوں میں تناقض لازم آئے بلکہ دونوں حدیثوں کو صحیح قرار دیا جائے گا[3] کیونکہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے بہت سی

---

(۱) اور اسپر ابوداود نے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی موافقت کی ہے جیسا کہ انہوں نے اپنے سنن میں تصریح کی ہے نیز دوسرے علماء نے بھی ان کی تائید کی ہے جس کو حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے بذل میں لکھا ہے: ابن مغوز کہتے ہیں کہ اس پر محدثین کا اجماع ہے کہ حدیث میں ابو اسحاق سے غلطی ہوئی ہے اگرچہ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اجماع کے قول کا تعاقب کیا ہے جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔

(۲) **حضرت گنگوہی کی بیان کردہ پہلی توجیہ کی تائیدات:**

یہی صحیح توجیہ ہے جیسا کہ حضرت سہارنپوری نے اس کو بذل میں تفصیل کے ساتھ مدلل نقل کیا ہے۔ امام نووی نے اس کو عمدہ توجیہ قرار دیا ہے۔

قلت: اس کی تائید طبرانی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایک بیوی سے جب ہمبستری فرماتے تو اپنے جگہ سے کھڑے ہونے سے پہلے اپنے ہاتھ کو دیوار پر مار کر تیمم فرمالیا کرتے۔ اور بیہقی نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب حالت جنابت میں استراحت کا ارادہ فرماتے تو وضو یا تیمم کر لیتے اس کی سند حسن کے درجہ میں ہے، قاله ابن رسلان.

امام شوکانی کی احادیث مختلفہ میں تطبیق:

امام شوکانی فرماتے ہیں کہ مختلف احادیث میں تطبیق اس طرح دی جائے گی کہ جس روایت میں غسل کا حکم ہے وہ حکم استحبابی ہے۔ اور اس کی تائید ابن خزیمہ اور ابن حبان کی اس حدیث سے ہوتی ہے جو انہوں نے اپنی اپنی صحیح میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تھا کہ ہم میں سے کوئی شخص حالتِ جنابت میں سو سکتا ہے؟ آپ صلی اللہ عیہ وسلم نے فرمایا ہاں...... چاہے تو وضو کرے۔

(۳) نیز اس حدیث کی تصحیح بیہقی اور ابوعبداللہ الحافظ، ابوالولید اور ابوالعباس بن سریج نے بھی کی ہے جیسا کہ بذل میں شیخ سہارنپوری رحمہ اللہ نے ان سے نقل کیا ہے۔

جگہوں پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال، احوال، عادات ذکر فرمائی ہیں جو دلالت کرتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں اس فعل میں وسعت تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان جیسے امور میں کسی کام کا التزام نہیں فرماتے تھے اس خوف سے کہ کہیں وہ آپ کی اُمت پر فرض گراں نہ بنادی جائے جیسا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا تہجد کے متعلق فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم آرام بھی فرماتے تھے اور نماز بھی پڑھتے تھے اور وتر کے متعلق بیان کرتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رات کے آخری حصے، درمیانی حصہ اور شروع کے حصہ میں ہر طرح وتر ادا فرمائے ہیں اور جنابت کے اور استراحت کے متعلق کہتی ہیں کہ کبھی بغیر غسل کے استراحت فرماتے اور کبھی غسل کے بعد لہٰذا یہ کونسی بعید بات ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کے بغیر آرام فرمالیا ہو۔ اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر چہ باوضو سونا اپنے اندر فضائل کو لیے ہوئے ہے ایسے فضائل جو بے وضو سونے سے حاصل نہیں ہو سکتے لیکن بے وضو سونے میں کوئی ناپسندیدگی اور برائی بھی نہیں ہے۔

دوسری تطبیق[1] یہ احتمال بھی ہے کہ لا یمس ماء میں نفی اس طرح پانی کو چھونے کی ہے کہ جس سے جسم کے پورے اجزاء تر ہو جائیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ لا یمس ماء میں پورے غسل کی نفی ہے مطلقاً پانی کو چھونے کی نفی نہیں (کہ اس سے مراد وضو کے لئے اور استنجاء کے لئے بھی پانی استعمال نہ کرتے ہوں۔) پس اس تطبیق کے مطابق یہ روایت دوسری روایت کے مخالف نہ ہوگی کیونکہ اس روایت میں صرف غسل کی نفی ہے لہٰذا یہ وضو وغیرہ کے ثبوت کے منافی نہیں جن کا دوسری روایات میں ثبوت ملتا ہے۔ اگر چہ بظاہر یہ توجیہ بعید معلوم ہوتی ہے لیکن اہل عرب کے محاورات کو دیکھتے ہوئے کوئی بعید نہیں کیونکہ بہت سی دفعہ علی العموم کلمہ حصر کو ذکر کرتے ہیں لیکن اس میں مخاطب کی سمجھ کے اعتبار سے حصر ہوتا ہے کہ مخاطب نے جو جو چیزیں سمجھی ہوتی ہیں ان کے اعتبار سے ایک معنی کو خاص کیا جاتا ہے یا مخاطب نے ایک شے کو دوسری شے کے حکم میں شریک سمجھا ہوتا ہے (تو حصر سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ یہ دوسری شے اس حکم میں پہلی شے کے شریک نہیں صرف پہلی شے میں یہ حکم پایا جارہا ہے تو اس صورت میں حصر پہلی شے کے اعتبار سے ہوا) اس کی نظیر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے: "لا وضوء الا من فساءٍ او ضراطٍ" (کہ وضو بے آواز ریح نکلنے یا باآواز ریح خارج ہونے سے ہی ٹوٹتا ہے۔ اسی طرح آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے: "إن الوضو لا یجب الا علی من نام مضطجعاً" نیز آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان: "إنما الماء من الماء" ان تمام احادیث میں حصر اضافی ہے کیونکہ مثلاً (تیسری حدیث میں) علماء کا اجماع ہے کہ حیض ونفاس وغیرہ کی صورت میں بھی غسل فرض ہو جاتا ہے (حالانکہ "الماء من الماء" والی حدیث میں حصر ہے کہ غسل صرف انزال کی صورت میں فرض ہوتا ہے تو یہ حصر اضافی ہے۔ از مترجم)

---

(۱) یہ جمع بین الروایتین کی دوسری تطبیق ہے اور اسی توجیہ کو بیہقی نے اختیار کیا ہے اور (بیہقی نے) اس کو ابوالولید سے نقل کیا ہے اور ابوالولید نے ابوالعباس ابن سریج سے نقل کیا جیسا کہ بذل میں ہے۔

باب فی الوضوءِ لِلْجُنُبِ اِذَااَرَادَ اَنْ یَّنَامَ

☆حدثنا محمد بنُ الْمُثَنّٰی یحیی بنُ سعیدٍعن عبیداللّٰہ بنِ عمر عن نافع عن ابن عمر عن عمر: اَنَّہُ سَالَ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم: اَیَنَامُ اَحَدُنَا وَھُوَ جُنُبٌ؟قال: نَعَمْ اِذَا تَوَضَّاَ.

قال: وفی البابِ عن عَمَّارٍ، وعائشۃَ، وجابرٍ، وابی سعیدٍ، واُمِّ سَلَمَۃَ. قال ابو عیسی: حدیثُ عمر احسن شئٍ فی ھذا الباب وَاَصَحُّ وھو قولُ غیرِ واحدٍمن اصحاب النبیّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم والتابعین، وبہ یقولُ سفیانُ الثوریُّ، وابنُ المبارکِ، والشافعیُّ، واحمدُ، واسحق، قالوا: اِذَا اراد الجنب ان ینامَ توضَّاَ قبلَ ان ینامَ.

باب ہے کہ جنبی آدمی سونے کا ارادہ کرے تو اس کے لیے وضو کا شرعی حکم

حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ انہوں نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ کیا ہم میں سے کوئی آدمی حالت جنابت میں ہوسکتا ہے۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا جی ہاں! جب کہ وہ وضو کرلے۔

وفی الباب: باب میں عمارؓ، عائشہؓ، ابوسعیدؓ، جابرؓ اور ام سلمہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی حدیث اس باب میں سب سے اصح اور سب سے احسن ہے اور یہ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا قول ہے اور سفیان ثوری، ابن مبارک، شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کا بھی یہی مذہب ہے وہ کہتے ہیں کہ جنبی اگر سونے کا ارادہ کرے تو نیند سے پہلے وضو کرلے

﴿تشریح﴾

أینام احدنا وھو جنب قال نعم اذا توضّأ

اس حدیث میں ایک استحبابی[1] فعل کی طرف رہنمائی ہے یہ مراد نہیں کہ بغیر وضو کے سونا جنبی کے لئے جائز ہی نہیں۔

---

(۱) یعنی جمہور کے یہاں یہ حکم استحبابی ہے اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے اس مسئلہ میں فقہاء کے مذہب کی وضاحت اس طرح ہے جیسا کہ اوجز میں ہے کہ ظاہر یہ اور ابن حبیب مالکی جنبی کے لئے سونے سے قبل وضوء کو واجب کہتے ہیں اور جمہور علماء اور ائمہ اربعہ اس کو مستحب کہتے ہیں۔ ابن عربی نے امام مالک وشافعی رحمہم اللہ سے جو نقل کیا کہ جنبی کے لئے وضو کیے بغیر سونا جائز نہیں اس پر علماء نے نکیر فرمائی ہے۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے اس وضو کو ضروری قرار دیا ہو سوائے بعض اہل ظواہر کے، اور تمام فقہاء کے یہاں یہ وضوء ضروری نہیں یہی امام مالک، شافعی، احمد، اسحٰق رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ عینی فرماتے ہیں کہ ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ جنبی کو جس وضو کا حکم ہے اس سے مراد اپنے سے گندگی کو دور کرنا اور شرمگاہ اور ہاتھوں کا دھونا ہے تا کہ صفائی حاصل ہوجائے، اہل عرب اس کو بھی وضوء کہتے ہیں، شراح کہتے ہیں کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نیند سے پہلے پورا وضوء نہیں کرتے تھے جیسا کہ موطأ میں ہے حالانکہ وہ راوی حدیث بھی ہیں اور اُن کو حدیث کے مخرج کا علم بھی ہے۔

باب ما جاء فی مُصافَحَةِ الجُنُبِ

☆حدثنا اسحٰق بنُ منصورٍ حَدَّثَنَا یحیی بنُ سعیدٍ القَطَّانُ حَدَّثَنَا حمید الطویل عن بکر بن عبد اللّٰه المُزَنِیّ عن ابی رافعٍ عن ابی هریرةَ: اَنَّ النبیَّ صلی اللّٰه علیه وسلم لَقِیَهُ وَهُوَ جُنُبٌ، قال: فانْبَجَسْتُ ای فَانْخَنَسْتُ فَاغْتَسَلْتُ ، ثُمَّ جِئْتُ فقال: اَیْنَ کُنْتَ؟ اَوْ: اَیْنَ ذَهَبْتَ؟ قلتُ: اِنِّی کُنْتُ جُنُباً. قالَ : اِنَّ المُسْلِمَ لَایَنْجَسُ. قال وَفِی الباب عن حُذَیْفَةَ، و ابن عباس. قال: ابو عیسی: وحدیث ابی هریرة حدیث حسن صحیح. وقد رَخَّصَ غیرُ واحدٍ من اهل العلم فی مصافحة الجُنُبِ، ولم یَرَوْا بِعَرَق الجنبِ و الحائضِ بأساً. وَمَعْنَی قَوْلِهِ فَانْخَنَسْتُ یعنی: تَنَحَّیْتُ عَنْهُ.

باب ہے جنبی کے مصافحہ کرنے کے بیان میں

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کی ان سے ملاقات ہوئی اور ابو ہریرہؓ حالت جنابت میں تھے۔ ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ میں وہاں سے پیچھے ہوگیا (میں آنکھ بچا کر نکل گیا)۔ پس میں گیا میں نے غسل کیا پھر میں آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہاں تھے یا فرمایا کہاں چلے گئے تھے، میں نے عرض کیا میں جنبی تھا۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ مومن ناپاک نہیں ہوتا۔

وفی الباب: باب میں حذیفہؓ سے روایت ہے

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ ابو ہریرہؓ کی حدیث حدیث حسن صحیح ہے۔ بے شمار اہل علم نے رخصت دی ہے کہ جنبی کے مصافحہ کرنے میں کوئی حرج نہیں اور جنبی مرد اور حائضہ عورت کے پسینہ میں کوئی حرج نہیں۔ فانخنست کا معنیٰ ہے میں پیچھے ہٹ گیا۔

﴿تشریح﴾

اس حدیث میں اگرچہ مصافحہ [1] کا ذکر نہیں ہے لیکن اسی روایت کے دوسرے [2] طریق میں مصافحہ کی تصریح ہے اور اسی ٹکڑے کو ملا کر ترجمۃ الباب کے ساتھ حدیث کی مطابقت ہو جاتی ہے۔

المؤمن لا ینجس کی وضاحت: حدیث میں المؤمن لا ینجس میں جو نفی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ مؤمن ایسا ناپاک نہیں ہوتا کہ لوگوں کا اس کے ساتھ رہن سہن، مصافحہ، گفتگو کرنا، بازار میں نکلنا، وغیرہ ناجائز ہو جیسا کہ بہت سے لوگ اس کو ناجائز سمجھتے ہیں۔ حدیث میں مطلقاً نجاستِ حقیقی اور حکمی کی نفی نہیں اور مطلقاً نفی ہو بھی کیسے

---

(۱) یعنی باب کی حدیث میں مصافحہ کا ذکر نہیں ہے کیونکہ (آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے امام ترمذیؒ نے جس روایت کو اس باب میں ذکر کیا ہے وہ مصافحہ کے ذکر سے خالی ہے۔

(۲) پس بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑا پس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ چلا یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ گئے تو میں وہاں سے کھسک گیا پس میں غسل کر کے واپس آیا۔ (الحدیث)

سکتی ہے کیونکہ جنبی میں ایسی ناپاکی موجود ہے جس نے اسکو قرآن کے پڑھنے، قرآن کے چھونے اور مسجد میں داخل ہونے کو حرام کر دیا ہے جو نا قابل انکار ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ جنابت میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑا تھا تا کہ ان کے ساتھ چلیں لیکن حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو یہ علم تھا کہ آپ علیہ السلام میرے اس فعل پر ناراض نہ ہوں گے جس کو میں کروں گا کیونکہ ان کو معلوم تھا کہ آپ علیہ السلام طہارت کو پسند فرماتے ہیں اور اس کا حکم دیتے ہیں خصوصاً جبکہ ہم کسی نیک صالح شخص سے ملیں اس لیے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کے بغیر چلے گئے اور اس کو نافرمانی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت نہیں سمجھا گیا۔

حدیثِ مبارکہ سے مستنبط مسائل:

اس حدیث اور اس کے الفاظ سے چند مسائل مستنبط ہوتے ہیں:

مسئلہ نمبر۱: جنبی سے مصافحہ جائز ہے، اس مسئلہ کے لیے ترجمۃ الباب قائم کیا گیا ہے۔

مسئلہ نمبر۲: نجاستِ حکمی ایسی گندگی اور ناپاکی پیدا نہیں کرتی کہ دوسرا آدمی بھی اس سے ناپاک ہو جائے جب تک کہ اس جنبی پر نجاستِ حقیقی نہ لگ جائے ورنہ کیسے ممکن تھا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اپنا ناپاک ہاتھ حضور علیہ السلام کو تھامنے دیتے۔

مسئلہ نمبر۳: جنبی کو اپنا کام کاج کرنے کے لیے بازار میں نکلنا اور مجلسوں میں جانا جائز[1] ہے کیونکہ اگر یہ ناجائز ہوتا تو آپ ﷺ کو جب ابو ہریرہؓ کا حالتِ جنابت میں ہونا معلوم ہوا تھا آپ اسی وقت ان پر نکیر فرماتے۔

مسئلہ نمبر۴: غسل جنابت میں تاخیر جائز ہے جب تک کہ نماز کا وقت نہ ہو جائے۔

مسئلہ نمبر۵: کسی بڑے بزرگ کے حکم کو چھوڑا جا سکتا ہے جب کہ یہ معلوم ہو کہ اگرچہ انہوں نے صراحۃً یہ حکم دیا ہے لیکن وہ حکم کی مخالفت پر غصہ نہیں ہوں گے اور راضی رہیں گے اور ظاہر یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ رہنے کا ارادہ فرمایا تھا جب ان کا ہاتھ پکڑا تھا لیکن جب ابو ہریرہ نے اس فعل کی مخالفت میں حضور ﷺ کی رضاء کو جان لیا تو اس حکم کی مخالفت کی کوئی پرواہ نہ فرمائی کیونکہ ان کو معلوم تھا کہ یہ مخالفت ایک اچھی حالت کی طرف مفضی ہوگی تو اس کو نافرمانی شمار نہ کیا جائے گا اور آپ علیہ السلام کے غصہ کا سبب نہیں ہوگا اس وجہ سے ان کے پیچھے ہٹنے پر نکیر حضور علیہ السلام نے نہیں فرمائی اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ تم کہاں تھے؟ یہ سوال دلالت کرتا ہے کہ آپ علیہ السلام نے ان کی مصاحبت اور ان کے ساتھ چلنے کا ارادہ فرمایا تھا۔

مسئلہ نمبر۶: انسان سے اس کی ہر ایسی غلطی کے متعلق پوچھ لینا چاہیے جس میں انکار کی گنجائش ہو تا کہ اگر وہ کوئی معقول عذر پیش کرے تو اس کا عذر قبول کر لیا جائے اور اس کو درستگی اور حق بات کی طرف رہنمائی کرنی چاہیے (جیسا کہ یہاں حضور علیہ السلام نے کیا ہے) یا اس کو اس کے فعل پر سرزنش کرنی چاہیے اگر ضرورت سمجھی جائے۔

مسئلہ نمبر۷: سزا دینے اور غصہ کرنے میں جلدی نہ کرنی چاہیے جب تک کہ اس کے فعل کی وجہ معلوم نہ ہو (کہ اس نے یہ کام

---

(۱) اسی وجہ سے امام بخاری نے اپنی صحیح میں اور دوسرے ائمہ نے حدیثِ باب کے لیے "باب الجنب یخرج ویمشی فی السوق" جیسے ترجمۃ الباب قائم کیے ہیں حافظان نے اس جیسے بہت سے مسائل مستنبط کیے ہیں جس طرح حضرت نے ذکر فرمائے ہیں۔

کیوں کیا ہے)

مسئلہ نمبر ۸: بزرگوں اور علماء، ائمہ اور خلفاء کے سامنے ایسی باتیں جو شرعاً ناپسندیدہ نہ ہوں...... کرنے کی گنجائش ہے اور یہ کیوں جائز نہ ہوں کیونکہ اگر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ شرم کی وجہ سے اپنے جنبی ہونے کا ذکر نہ کرتے تو یہ ان کی نافرمانی شمار کی جاتی کہ حضور علیہ السلام تو سوال کررہے ہیں اور وہ جواب نہیں دے رہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانے کے جہلاء میں جو یہ بات رائج ہے کہ ایسے کلمات نکالنا بڑوں کے سامنے قابل عیب سمجھا جاتا ہے یہاں تک کہ ایک شخص سارا دن جنبی رہنا گوارہ کرلیتا ہے اور اپنے گھر والوں سے شرم کی وجہ سے غسل نہیں کرتا، اگرچہ اس کی ایک نماز یا کئی نمازیں فوت ہوجائیں لیکن وہ غسل کو بہت مشکل سمجھتا ہے کیونکہ وہ اپنے گھر والوں کے سامنے ہوتا ہے یا گھر والے تو وہاں نہیں ہوتے لیکن ان کو نہانے کا پتہ لگ جانے کا خدشہ ہوتا ہے۔ یہ اللہ تعالی سے حیاء کی کمی کی دلیل ہے کہ اپنی فرض نماز کے قضاء کرنے کو حیاء سمجھتا ہے حالانکہ یہ حیاء کا کوئی درجہ نہیں بلکہ یہ تو شیطان کی طرف سے ایک حیلہ ہے جو گناہوں کی طرف اس (حیلہ) کے ذریعے لے جارہا ہے اور قریب ہے کہ اس حماقت کی وجہ سے اس کا نور ایمانی اس سے چھین لیا جائے۔

مسئلہ نمبر ۹: ایک شے پر لفظ عام کے ساتھ حکم لگا سکتے ہیں اگرچہ وہ معنی جس کو ثابت کرنا مقصود ہے وہ خاص ہو...... اسی طرح لفظِ عام سے کسی چیز کی نفی کرسکتے ہیں اگرچہ وہ نفی عام نہ ہو بلکہ ایک خاص نوع ہی کی نفی مقصود ہو مثلاً آپ علیہ السلام کا فرمان ہے "ان المؤمن لاینجس" حالانکہ شریعت کے یہاں معتبر نجاستیں یعنی حدث، جنابت، حیض ونفاس ان تمام نجاستوں کی موجودگی میں شرعی طور پر مؤمن ناپاک ہوجاتا ہے (ان نجاستوں میں سے بعض نجاستیں بعض سے بڑھی ہوئی ہیں) یہاں تک کہ بہت سی ناپاکیوں کی وجہ سے اس کے اوپر اکثر عبادتیں حرام ہوجاتی ہیں تو اس تمام کلام سے اشارہ ہے جو تصریح کے قائم مقام ہے کہ کبھی کسی شی پر ایک حکم مطلق لگایا جاتا ہے (جیسے یہاں نجاست کا مطلق حکم ہے) اور اس سے مراد اس کی ایک خاص قسم ہوتی ہے اسی طرح بہت دفعہ لفظ عام ہوتا ہے اور مطلق نفی کی جاتی ہے لیکن اس کی ایک خاص نوع کی نفی مقصود ہوتی ہے۔ تو اس طرح کرنا جائز ہے جب کہ مقصود حاصل ہو جائے کیونکہ ظاہری سی بات ہے جو مخفی نہیں ہے کہ اس مطلق جملے سے مخاطب پر اس کی مراد مشتبہ نہیں ہوتی۔

اس اصول سے بہت سی روایات کا حل مل جاتا ہے جن کے بارے میں یہ گمان کیا جاتا ہے کہ یہ دوسری روایات کے مخالف ہیں بایں طور کہ ایک روایت میں حکم کا اثبات ہے اور دوسرے میں نفی۔ تو یہ تعارض اس لئے پیدا ہوا کہ دونوں حدیثوں سے ایک عام جنسی معنی مراد لیا گیا اور اگر دونوں حدیثوں سے ایک خاص نوع کا عموم مراد لیتے ہیں تو ان میں کوئی تعارض نہیں رہتا۔

مسئلہ نمبر ۱۰: علماء اور صلحاء کی مجالس میں حاضر ہونے (جانے) کے لیے طہارت مستحب ہے۔

باب ما جاءَ فی المرأة تریٰ فی المنام مثلَ مایَریٰ الرجلُ

☆حدثنا ابن ابی عُمَرَ حَدَّثَنَا سفیانُ بنُ عیینة عن هشام بن عُرْوَةَ عن ابیه عن زینب بنت ابی سلمة عن اُمِّ سَلَمَةَ قالت: جَاءَتْ اُمُّ سُلیم بِنْتُ مِلْحَانَ الی النبی صلی الله علیه وسلم

فقالت: یارسولَ اللّٰہِ، اِنَّ اللّٰہَ لایَستَحیِی مِنَ الحقّ، فھل عَلَی الْمَرْاَۃِ، تَعْنِی غُسْلاً. اِذَا ھِیَ رَاَتْ فی المَنَامِ مِثْلَ مَایَرَی الرَّجُلُ؟ قال: نَعَمْ، اذَا ھِیَ رَاَتِ الماءَ فَلْتَغْتَسِلُ. قالت اُمُّ سَلَمَۃَ: قُلْتُ لھا: فَضَحْتِ النِّسَاءَ یَا اُمَّ سُلَیْمٍ.

قال ابو عیسی: ھٰذا حدیث حسن صحیح. وھو قولُ عَامَّۃ الفقھاء: ان المراۃاِذَا رَاَتْ فی المنامِ مِثْلَ مَایَرَی الرجلُ فَانزَلَتْ: اَنَّ علیھاالغسلَ. وبہ یقول سفیانُ الثَّوْرِیُّ، والشافعیُّ قال: وفی الباب عن اُمِّ سُلَیمٍ، وخَوْلَۃَ، وعائشۃَ، وانس.

باب ہے کہ ایک عورت خواب میں وہ بات دیکھے جس طرح مرد دیکھتا ہے اس بیان میں

حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ ام سلیم بنت ملحان حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا یارسول اللہ ﷺ اللہ تعالیٰ حق بات کہنے سے نہیں شرماتا تو کیا عورت پر غسل فرض ہوگا جبکہ عورت خواب میں اس طرح دیکھے جس طرح مرد خواب دیکھتا ہے۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں اگر عورت کو پانی آجائے (تو وہ غسل کرے)۔ ام سلمہ فرماتی ہیں کہ میں نے ام سلیمؓ سے کہا تو نے ساری عورتوں کو رسوا کردیا اے ام سلیم!

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہ عام فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر عورت خواب میں دیکھے جیسے مرد خواب دیکھتا ہے اور عورت کو انزال ہوجائے تو اس پر غسل فرض ہوگا اور یہ سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔

وفی الباب: باب میں ام سلیمؓ، خولہؓ، عائشہؓ، اور انسؓ سے روایات ہیں۔

﴿تشریح﴾

اس حکم کی طرف اگرچہ کچھ اشارہ پہلے گذر چکا ہے مگر وہاں اس حکم کا ذکر مردوں کے ذکر کے تابع اور ضمناً تھا تو مصنف رحمہ اللہ نے ارادہ کیا کہ عورتوں کے حکم کی طرف اصالۃً اشارہ فرمائیں اس لیے کہ پہلے کلام مردوں کے متعلق ذکر کیا گیا تھا اور یہاں اس باب میں عورتوں کے علاوہ کسی کا ذکر نہیں۔

ان اللّٰہ لا یستحیی

اس تمہید کا مقصد اپنے آنے والے سوال کے لئے عذر پیش کرنا تھا۔ ان اللّٰہ لا یستحیی عن الحق کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حق بات سے شرم کرنے کا نہ حکم فرماتا ہے نہ ہی اس سے خوش ہوتا ہے۔

ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے قول "فضحت النساء" کی تشریح:

ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قول "فضحت النساء" کا مطلب یہ ہے کہ تم نے حضور علیہ السلام کو عورتوں کی کثرتِ شہوت کے بارے میں بتادیا کہ انہیں بھی اس طرح کے خواب نظر آتے ہیں۔ ام سلمہؓ کا یہ قول عادت کے اعتبار سے تھا کہ تمہاری وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوگیا ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان تو اس سے بہت ارفع واعلیٰ ہے کہ آپ پر ایسی باتیں مخفی ہوں (آپ کو بھی

یہ بات پہلے سے معلوم ہوگی نہ کہ ان کے بتانے سے معلوم ہوئی)

باب الرجل يستدفئُ بالمرأة بعدالغسل

☆حدثنا هناد حَدَّثَنَا وكيع عن حُرَيْثٍ عن الشَّعْبِيِّ عن مَسْرُوقٍ عن عائشة قالت: رُبَّمَا اغْتَسَلَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم مِنَ الجَنَابَةِ ثُمَّ جَاءَ فَاسْتَدْفَأَ بِيْ فَضَمَمْتُهُ إِلَيَّ وَلَمْ اَغْتَسِلْ. قال ابو عيسى: هٰذا حديث ليس باسناده بأسٌ. وهو قولُ غير واحد من اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين: اَنَّ الرجلَ إِذَا اغتسل فلا باسَ بان يَسْتَدْفِئَ بامراته وينام معها قبل اَن تَغْتَسِلَ المراةُ وبه يقول سفيانُ الثوريُّ، والشافعيُّ، واحمدُ، واسحٰقُ.

باب ہے اس بیان میں کہ مرد عورت سے گرمی حاصل کرے غسل کرنے کے بعد

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں بسا اوقات حضور ﷺ غسل جنابت فرماتے پھر آتے اور مجھ سے گرمی حاصل فرماتے، میں آپ ﷺ کو اپنے ساتھ ملا لیتی اور میں نے غسلِ جنابت نہیں کیا ہوتا تھا۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں اس حدیث کی سند میں کوئی حرج نہیں اور حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا یہ مذہب ہے کہ مرد نے اگر غسل کر لیا تو کوئی حرج نہیں اگر وہ اپنی بیوی سے گرمی حاصل کرے اور مرد بیوی کے ساتھ سوئے عورت کے غسل کرنے سے پہلے اور یہی سفیان ثوری، شافعی، احمد اور اسحٰق کا مذہب ہے۔

حریث عن الشعبی ...... ان کا نام حریث بن ابی مطر عمرو الفزاری الکوفی ہے (خت، ت، ق) یہ شعبی اور ایک جماعت سے نقل کرتے ہیں اور ان سے شریک، وکیع وغیرہ راوی ہیں یحییٰ بن معین ابو حاتم، امام نسائی، حربی اور ایک جماعت کثیرہ نے ان کو لاشی ءضعیف الحدیث، متروک قرار دیا ہے، ابن حبان فرماتے ہیں کہ ان سے غلطی ہو جاتی تھی لیکن ان کی خطا ان کے صواب پر غالب نہیں اس لئے یہ راوی عدالت کی حد سے خارج نہیں ہوں گے لیکن جب یہ روایت کو منفرداً نقل کریں گے تو وہ روایت نا قابل احتجاج ہوگی۔ (تہذیب التہذیب: ۲/ ۲۳۵۔ از مترجم)

﴿تشریح﴾

(یعنی شوہر غسل کرنے کے بعد اپنی حائضہ بیوی سے گرمائش حاصل کر سکتا ہے۔)

حدیثِ باب سے مستنبط چند مسائل: اس حدیث سے چند مسائل معلوم ہوئے:

مسئلہ نمبرا: جس طرح جنبی مرد کا جوٹھا پاک ہے اسی طرح جنبی عورت کا[1] جوٹھا بھی پاک ہے۔

---

(۱) اس لیے جوٹھے اور پسینے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے تمام ہی فقہاء نے تصریح کی ہے کہ ہر چیز کے پسینے کا اعتبار اس کے جوٹھے کے لحاظ سے ہوتا ہے (کہ اگر اس کا جوٹھا پاک ہے تو اس کا پسینہ بھی پاک ہوگا کیونکہ دونوں ہی گوشت سے پیدا ہوتے ہیں)۔

مسئلہ نمبر۲: حائضہ اور نفاس والی عورت کا جوٹھا بھی پاک ہے کیونکہ یہ نجاستِ حکمیہ ہے۔

مسئلہ نمبر۳: اسی طرح جنبی حائضہ اور نفساء کا پسینہ بھی پاک ہے کیونکہ پسینے اور جوٹھے کا ایک ہی حکم ہے اس لیے کہ پسینہ اور لعاب دونوں ہی گوشت سے پیدا ہوتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسی حال میں گرمائش حاصل کی کہ انہوں نے ابھی غسلِ جنابت نہیں کیا تھا حالانکہ اس وقت لامحالہ آپ کا جسمِ اطہر ان کے جسم سے لگا ہوگا اور آپ علیہ السلام کا جسم بھی گیلا تھا اس سے معلوم ہوا کہ جنبی عورت کا پسینہ اور جوٹھا پاک ہے۔

مسئلہ نمبر۴: اس حدیث سے ماءِ مستعمل کا طاہر (پاک) ہونا معلوم ہوتا ہے کیونکہ ماءِ مستعمل وہ پانی ہے جو کہ طہارت حاصل کرنے والے کے عضو سے طہارت کے بعد جدا ہو جائے اور یہاں پر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے گرمائش حاصل کی تو لامحالہ آپ کے جسم کی کچھ نہ کچھ تری حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے جسم اور کپڑے پر لگی ہوگی پھر یہ پانی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم کو لگا ہوگا اور کسی بھی قوی یا ضعیف روایت میں اس کا ثبوت نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس پانی کے لگنے کی جگہ کو دوبارہ دھوتے تھے اس سے معلوم ہوا کہ ماءِ مستعمل طاہر ہے۔

وبه يقول سفيان الثوری:

اس کا یہ مطلب نہیں کہ صرف ان چار ائمہ کا یہ مذہب ہے بلکہ دوسرے ائمہ کو اس لیے ذکر نہ کیا کہ امام ترمذی کو ان سے صراحتاً یہ مذہب نہیں پہنچا ہوگا۔ یا ان ائمہ کو ذکر کرنے سے باقی ائمہ کو ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہ رہی[1] کیونکہ اگر اس مذہب کا کوئی مخالف ہوتا تو صراحتاً ان کا ذکر ہوتا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں اتفاق ہے لہٰذا تمام علماء کی تصریح کی ضرورت نہیں فافہم۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ مصنفؒ کو اس مسئلہ میں دوسرے ائمہ کا مذہب نہ صراحتاً پہنچا نہ دلالۃً۔

باب التيمم للجنب اذا لم يجدِ الماءَ

☆حدثنا محمدُ بن بَشّارٍ ومحمودُ بنُ غَيْلانَ قالا: حدثنا ابو احمدَ الزُّبَيْرِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيان عن خالد الحَذَّاءِ عن ابی قِلابَةَ عن عَمْرِو بنِ بُجْدَانَ عن اَبِی ذَرٍ اَنَّ رسولَ اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال: اِنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ طَهُورُ المُسْلِمِ، وَاِنْ لم يَجِدِ المَاءَ عَشْرَ سِنِينَ فَاِذَا وَجَدَ المَاءَ فَلْيُمِسَّهُ بَشَرَتَهُ، فَاِنَّ ذٰلِکَ خَيْرٌ. وقال محمودٌ فِي حديثه: اِنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ وَضُوءُ المُسْلِمِ. قال: وفی الباب عن ابی هريرة، وعبدالله بن عَمْرٍو، وعِمْرَانَ بنَ حُصَيْنٍ.

---

(۱) ابن منذر کہتے ہیں علماء کا اجماع ہے کہ جنبی کا پسینہ پاک ہے اور یہ قول ابن عمر، ابن عباس، عائشہ اور دیگر فقہاء صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہے کذا فی الاوجز عن المغنی۔ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "انَّ المؤمن لا ينجس" کا معنی یہ ہے کہ مؤمن چاہے اس کو حدثِ اصغر لاحق ہو یا حدثِ اکبر، زندہ ہو یا مردہ ہر حال میں وہ پاک ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کا جوٹھا، پسینہ، تھوک، آنسو وغیرہ سب پاک ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ سے میت کے متعلق دو قول منقول ہیں۔ راجح قول میں میت کا جسم پاک ہے انتہیٰ۔ عینی نے یہاں تفصیلی کلام نقل کیا ہے جس کو وہاں دیکھا جا سکتا ہے۔ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آدمی کا جوٹھا پاک ہے چاہے مسلمان ہو یا کافر۔ تمام اہل علم کا یہی مذہب ہے۔ ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ حائضہ کا جوٹھا مکروہ ہے۔

قال ابوعیسی: وهٰکذا رَوَی غیرُ واحد عن خالد الحذّاءِ عن ابی قِلا بَۃَ عن عَمْرِ وبنِ بُجْدَانَ عن ابی ذَرٍ. وقد رَوَی هٰذا الحدیث اَیُّوبُ عن ابی قِلا بَۃَ عن رجلٍ من بَنِی عَامِرٍ عن ابی ذَرٍّ، ولم یُسَمِّهِ. قال : وهذا حدیث حسن صحیحٌ.

وهو قولُ عامَّۃِ الفقهاء: اَنَّ الجنبَ والحائضَ اذا لم یَجِدَا الماءَ تیمَّمَا وصلَّیَا.

ویُرْوَی عن ابنِ مسعودٍ: انه کان لایرَی التیممَ للجنبِ، وان لم یجد الماءَ ویُروَی عنه: انهُ رَجَعَ عن قولهِ فقال: تیمّمَ اذا لم یجد الماءَ.

وبه یقولُ سفیانُ الثوریُّ ومالکٌ ، والشافعیُّ،واحمدُ ، واسحٰقُ.

باب ہے جنبی آدمی اگر پانی نہ پائے تو اس کے تیمم کرنے کا بیان

حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا پاک مٹی مسلمان کو پاک کرنے والی ہے اگر چہ دس سال پانی نہ پائے۔ پھر جب پانی پائے تو اپنے جسم سے اس پانی کو لگائے اس لیے کہ اس پانی میں بہتری ہے۔ محمود بن غیلان نے اپنی حدیث میں طهور المسلم کے بجائے وضوء المسلم فرمایا۔

وفی الباب: باب میں ابو ہریرہؓ، عبداللہ بن عمروؓ اور عمران بن حصینؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا اسی طرح متعدد راویوں نے عن خالد الحذاء عن ابی قلابة عن عمرو بن بجدان عن ابی ذر کی سند سے نقل کیا ہے۔ اور یہ حدیث عن ایوب عن ابی قلابة عن رجل من بنی عامر عن ابی ذر کی سند سے ہے۔ (یعنی ایوب راوی نے ابو قلابہ اور ابوذرؓ کے درمیان رجل من بنی عامر کا اضافہ کیا ہے)۔ اور اس کا نام ذکر نہیں کیا اور یہ حدیث حسن ہے۔ اور تمام فقہاء کا یہی مذہب ہے کہ جنبی اور حائضہ جب پانی نہ پائیں تو تیمم کریں اور نماز پڑھیں۔ اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ ان کے نزدیک جنبی آدمی پانی نہ پائے تو اس کے لیے تیمم کی اجازت نہیں ہے۔ اور ابن مسعود سے یہ بھی مروی ہے کہ انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا اور فرمایا کہ جب جنبی پانی نہ پائے تو تیمم کرے اور یہی سفیان ثوری، امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کا مذہب ہے۔ (از مترجم: عمرو بن بجدان عن ابی ذر: عمرو بن بجدان العامری حضرت ابوذر غفاری وغیرہ سے نقل کرتے ہیں اور ان سے ابوقلابہ نقل کرتے ہیں، علی بن مدینی فرماتے ہیں کہ اس راوی سے صرف ابوقلابہ ہی نقل کرتے ہیں، ابن حبان، امام عجلی، وغیرہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، امام ذہبیؒ نے انہیں مجہول الحال کہا ہے اور بعض علماء نے انہیں غیر معروف قرار دیا ہے۔ تہذیب التہذیب: ۷/۸)

﴿تشریح﴾

الصعید الطیب طهور المسلم

اس حدیث میں لفظ طہور کی اضافت المسلم کی طرف ہے[1] اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ مسلمان حدثِ اصغر و اکبر دونوں

---

(۱) مصنف رحمہ اللہ نے اس حدیث باب سے جنبی کے لیے تیمم کے جواز پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

کو زائل کرنے کا محتاج ہوتا ہے تو اس سے اشارہ ہے کہ پاک مٹی جس طرح مسلمان کو حدثِ اصغر سے پاک کر دیتی ہے اسی طرح اس کو جنابت سے بھی پاک کر دیتی ہے۔ نیز مسلمان کے اکثر افراد عادتاً غسل سے مستغنی نہیں ہوتے نیز حدیث میں دس سال کا ذکر ہے [1] اور اتنے بڑے عرصے میں غسل کی ضرورت تو پڑ ہی جاتی ہے لہٰذا اس حدیث سے جنبی کے لیے تیمم کا جواز ثابت ہو گیا اس طرح حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت بھی ہو گئی۔

فان ذلک خیر

یہ صیغہ اسم تفضیل ہے۔ [2]

لفظ خیر پر اشکال اور اس کے جوابات:

لفظ خیر پر اشکال یہ ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی کی موجودگی میں افضل یہ ہے کہ پانی کو استعمال کیا جائے اگرچہ تیمم بھی جائز ہے۔ کیونکہ پانی کے استعمال کو افضل اور خیر فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی کی موجودگی میں مٹی سے تیمم اور پانی کا استعمال دونوں میں خیر ہونا موجود ہے اور یہ ضابطہ ہے اسم تفضیل کا صیغہ وہاں استعمال ہوتا ہے جہاں پر افضل اور مفضول دونوں میں اصل فعل موجود ہوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اہل عرب کا قول "فلان اعلم من الجدار و افقه من الحمار" کے قبیل سے ہے۔ جس میں مفضول کا اعتبار ہی نہیں ہوتا۔ یا لفظ خیر سے اسم تفضیل کا معنی نکال لیا گیا۔ [3]

جواب ۲: اس حدیث کا یہ معنی ہے کہ پانی کو مٹی پر اس وقت فضیلت ہے جبکہ پانی نہ ہو۔ مطلقاً فضیلت مراد نہیں۔ اب حدیث کا معنی یہ ہوا کہ پانی ہونے کی صورت میں پانی کا استعمال...... پانی کی عدم موجودگی کی صورت میں مٹی کے استعمال سے بہتر ہے لہٰذا اب پانی کا مٹی سے افضل ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ پانی کی موجودگی میں بھی پانی افضل ہو اور تیمم جائز۔

خلاصہ یہ نکلا کہ پانی کی عدم موجودگی میں مٹی سے تیمم کرنا اگرچہ کافی ہے لیکن پانی کا استعمال اکمل طریقہ ہے۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جس شخص کو پانی ملنے کی امید ہو وہ نماز کو اس کے وقت کے آخر تک مؤخر کرے گا تاکہ اس کی نماز زیادہ کامل طہارت کے ساتھ ادا ہو کیونکہ پانی کے ملنے کے بعد اس کا استعمال کرنا، پانی کے نہ ملنے کی صورت میں مٹی پر گزارہ کرنے سے افضل ہے۔

جواب ۳: یہ بات مسلم ہے کہ تیمم وضوء کا خلیفہ ہے تو وضوء کا تیمم سے افضل ہونا ظاہر ہے پس جب وضوء افضل ہے اور تیمم خلیفہ تو

(بقیہ حاشیہ) حدیث میں پاک مٹی کو مؤمن کے لیے مطلقاً مطہر قرار دیا ہے۔ یہ لفظ طہور عام ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ حدثِ اصغر و اکبر دونوں حالتوں میں یہ (مٹی) مسلمان کو پاک کر دے گی۔ نیز دس سال کے اندر مسلمان وضوء اور غسل کی طرف لامحالہ محتاج ہوگا تب بھی تیمم کو اس کے لیے مطہر کہا گیا ہے۔

(۱) اس حدیث شریف سے حنفیہ اور ان کے موافقین نے استدلال کیا ہے کہ وقت کے نکلنے سے تیمم باطل نہیں ہوتا جیسا کہ اس کی تفصیل اوجز میں ہے۔
دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مالکیہ کے علاوہ بقیہ جمہور علماء نے "فامسّه جلدک" (پانی کو اپنی کھال کے ساتھ لگالو) سے استدلال کیا ہے کہ غسل میں رگڑنا ضروری نہیں۔ کذا فی الاوجز۔

(۲) لفظ خیر بطور اسم کے بھی استعمال ہوتا ہے اور بطور صیغہ افعل التفضیل کے بھی جیسا کہ راغب نے اس کو مفصلاً لکھا ہے۔ امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کہا جاتا ہے: "فلان خیر الناس" اَخیَر نہیں کہتے نہ ہی اس صیغہ (خیرٌ) کی تثنیہ آتی ہے نہ جمع کیونکہ یہ افعل التفضیل کے معنی میں ہے۔ انتہیٰ

(۳) جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: "اصحاب الجنة یومئذٍ خیرٌ مستقرًا" الخ میں تفضیل کا معنی مراد نہیں۔

وضو پر قدرت کی صورت میں تیمم پر اکتفاء ناجائز ہے کیونکہ اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ اصل پر قادر ہونے کے باوجود اس نے نائب اور خلیفہ پر عمل کیا۔ فافہم

ویروی عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ [1] انہ کان لا یری التیمم للجنب الخ

یہ بعض حضرات نے ان (ابن مسعود رضی اللہ عنہ) کا مذہب نقل کیا ہے۔ لیکن ابن مسعودؓ جیسے متبحر عالم فقیہ صحابی پر ایسے ظاہری حکم کا مخفی رہنا بہت بعید ہے بعض مفسرین نے قرآن کی آیت "او لمستم النساء" میں "لمستم" سے مراد جماع لیا ہے اور یہ تفسیر خود ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے لہٰذا ابن مسعود رضی اللہ جنبی کے لئے تیمم کس طرح منع کر سکتے ہیں صحیح بات یہ ہے کہ ان کے اس منع کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اگر جنبی کے لئے مطلق تیمم کی اجازت دیدیں تو عوام تھوڑی سی بیماری یا کسی عذر کی وجہ سے غسل کو چھوڑ کر تیمم شروع کر دیں گے حالانکہ تیمم اس وقت جائز ہوتا ہے جب ایسی انتہائی شدید بیماری ہو جو نا قابل برداشت حد تک پہنچ گئی ہو اس صورت میں تیمم مباح ہوتا ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے آثار اقوال افعال و احوال پر غور کرنے سے ان کا یہی مذہب معلوم ہوتا ہے۔ یہاں سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ عوام سے جنبی کے تیمم کے مسئلہ میں سختی سے کام لیتے تھے لہٰذا عوام کو ایسے مسائل شرعیہ نہیں بتانے چاہئیں جن کے ظاہر کرنے میں کوئی نقصان لاحق ہو یا چھپانے میں کوئی مصلحت پوشیدہ ہو۔

بابُ فی المُستَحاضَةِ [2]

☆حدَّثنا هنَّادٌ حَدَّثنَا وكيعٌ وعَبْدَةُ وابو معاوية عن هِشَامِ بن عُرْوَةَ عن ابيه عن عائشةَ قالت: جَاءَتْ فَاطِمَةُ اِبْنَةُ ابى حُبَيْشٍ الى النبى صلى الله عليه وسلم فقالت: يارسولَ الله انّى امْرَاَةٌ اُسْتَحَاضُ فَلا اَطْهُرُ، اَفَاَدَعُ الصَّلاةَ؟ قال: لاَ، اِنَّمَا ذٰلِكِ عِرْقٌ، وَلَيْسَتْ بِالْحَيضَةِ، فَاِذَا اَقْبَلَتِ الْحَيضَةُ فَدَعِي الصَّلاةَ، وَاِذَااَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي.

قال ابومعاوية فى حديثه: وقال: تَوَضَّئِ لِكُلِّ صَلاةٍ حَتّٰى يَجِيءَ لَكِ الْوَقْتُ.

---

(۱) حضرت عمر، ابن مسعود، ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہم کا جنبی کے لیے تیمم کے عدم جواز کا قول اور حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ توجیہ: تمام صحابہ، تابعین، ائمہ اربعہ کا اجماع ہے کہ جنبی کے لیے تیمم جائز ہے۔ صرف حضرت عمر، ابن مسعود، نخعی رضی اللہ عنہم جنبی کے لیے تیمم کو ناجائز کہتے ہیں۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ ان دونوں صحابہ کا رجوع ثابت ہے۔ اوجز میں لکھا ہے کہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں: ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے جنبی کے لیے تیمم کا عدم جواز منقول ہے لیکن قرآن واحادیث کی نصوص کی وجہ سے جنبی کے لیے تیمم کے جواز پر اس کے بعد اجماع منعقد ہو گیا ہے۔

قلت: حضرت عمر اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے تیمم للجنب کے انکار کی سب سے بہترین توجیہ وہ ہے جو حضرت گنگوہیؒ نے ذکر فرمائی ہے اور اس کی تائید بہت سے آثار سے ہوتی ہے جو ان دونوں حضرات سے مروی ہیں۔

(۲) **مستحاضہ کی تعریف وحکم:** نمبر۱: مستحاضہ حیض سے مشتق ہے جس میں حروف زائد کو مبالغہ کی غرض سے زائد کیا گیا۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ استحاضہ کو استحاضہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں حیض کے خون سے غیر حیض کی طرف انتقال ہو جاتا ہے۔ نمبر۲: یہ لفظ مجہول استعمال ہوتا ہے۔ پس "اُستحيضت المرءة فهى مستحاضة" کہا جاتا ہے۔ نمبر۳: مستحاضہ عورت کا حکم عبادات میں بالاجماع پاک عورتوں کی طرح ہے۔ نمبر۴: جمہور کے نزدیک پاک عورتوں کی طرح اس سے وطی بھی جائز ہے۔ کذا فی الأوجز.

قال وفي الباب عن اُمّ سَلَمَةَ. قال ابو عيسى: حديث عائشةَ جاء ت فاطمةُ حديث حسن صحيحٌ. وهو قولُ غير واحدٍ من اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين. وبه يقولُ سفيانُ الثوريُّ، ومالكٌ، وابنُ المبارک، والشافعيُّ: انَّ المستحاضة اذا جاوزت ايامُ اَقْرَائِهَا اغْتَسَلَتْ وَتَوَضَّاتْ لِكُلِّ صلاةٍ.

باب ہے مستحاضہ کے بیان میں

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ فاطمہ بنت ابی حبیش حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں ایسی عورت ہوں کہ میں مستحاضہ ہوتی ہوں، (مجھے استحاضہ کا خون آتا ہے) تو میں پاک نہیں ہوتی۔ لہذا کیا میں نماز پڑھنی چھوڑ دوں؟ تو حضور ﷺ نے فرمایا نہیں یہ رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے، جب حیض آئے تو نماز چھوڑ دو اور جب حیض کے دن پورے ہو جائیں تو خون دھولو (اور غسل کرلو) اور نماز پڑھو۔

ابو معاویہ نے اپنی حدیث میں یہ الفاظ کہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہر نماز کے لیے وضو کرو یہاں تک کہ نماز کا وقت آجائے

وفی الباب: اس باب میں ام سلمہؓ سے روایت ہے

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے اور حضور ﷺ کے بے شمار صحابہ اور تابعین اہل علم کا یہی قول ہے۔ اور یہی سفیان ثوری، امام مالکؒ، ابن مبارکؒ اور شافعیؒ کا بھی قول ہے کہ جب مستحاضہ کے حیض کے دن گذر جائیں تو غسل کرلے اور ہر نماز کے لیے وضو کرے۔

﴿تشریح﴾

جان لینا چاہئے کہ مستحاضہ کے مسئلہ میں علماء کی عقلیں حیرت زدہ ہیں[1] اور بڑے بڑے ائمہ کے پاؤں پھسل گئے ہیں، فقہاء اور علماء کے اس مسئلہ میں مختلف اقوال ہیں۔ ہمارے استاذ محترم البحر النحریر (جو علم کا ٹھاٹھیں مارتا سمندر اور ہر مسئلہ کی تہہ تک پہنچنے والے) اور بے نظیر فقیہ ہیں، انہوں نے یہاں اس موضوع کی ایسی تقریر فرمائی جس سے شکوک وشبہات ختم ہو کر دلوں کو اطمینان حاصل ہو جاتا ہے ہم اس کو قارئین کرام کے افادہ کی غرض سے ذکر کرتے ہیں تا کہ ہماری آنکھیں ٹھنڈی[2] ہو سکیں۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کو اللہ تعالیٰ ہماری اور تمام اہلِ مذاہب اربعہ کی طرف سے جزاءِ خیر دے کہ انہوں نے اس مسئلہ میں اختلاف شدید کی وجہ سے چار ابواب قائم کیے ہیں۔ بظاہر ان ابواب کی ہر حدیث دوسری احادیث کے مخالف ہے۔

---

(۱) کبار علماء نے اس مسئلہ میں حیرانی اور پریشانی کا اقرار کیا ہے اور اس مسئلہ میں مستقل رسائل تصنیف کیے ہیں اس سب کے باوجود اس کے مشکل اور مغلق مسائل حل نہیں ہو سکے۔ ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے قیام اور سفر میں علماء میں کسی کو بھی نہیں دیکھا کہ اس کو حیض کے مسائل پر دسترس حاصل ہو۔ سوائے ابو محمد ابراہیم ابن اَبّدیہ المقدسی المالکی کے کہ انہوں نے ان مسائل کو اپنا نصب العین اور فکر کی جولان گاہ بنایا ہوا تھا یہاں تک کہ انہوں نے اس کی مشکلات کو حل کرنے اور مغلقات کو آسان بنانے اور اس کے فروع کے حصول میں کافی کامیابی حاصل کی لیکن استحاضہ کے متعلق احادیث اور اقوال علماء کے بارے میں ان سے کوتاہی بھی ہوئی ہے۔

(۲) تا کہ اس تقریر سے تمہاری آنکھیں ٹھنڈی ہوں۔

اس پہلے باب کا مقصد:

پہلے باب میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مستحاضہ کا حکم حائضہ کی طرح نہیں ہے
کیونکہ یہ استحاضہ نماز روزہ اور دیگر عبادات سے مانع نہیں [1] بخلاف حیض کے۔
مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تبعاً اس میں مستحاضہ کے بعض احکام بھی ذکر کر دیئے ہیں جن کو علماء کی ایک جماعت نے اختیار کیا ہے۔ یہ احکام تبعاً مذکور ہیں کیونکہ اس باب کا مقصود اصلی حائضہ اور مستحاضہ کے درمیان فرق بیان کرنا ہے۔

دوسرے باب کا مقصد:

دوسرے باب کا مقصد علماء کی ایک جماعت [2] کے نزدیک مستحاضہ کا حکم بتلانا ہے کہ مستحاضہ عورت (حیض ختم ہونے پر ایک دفعہ غسل کرے گی پھر) ہر نماز کے لئے وضوء کرے گی۔ ان کی دلیل باب کی حدیث ہے کہ مستحاضہ عورت حیض کے اختتام پر ایک دفعہ غسل کرے گی پھر ہر نماز کے لئے وضو کرے گی۔

تیسرے باب کی غرض:

تیسرے باب میں مستحاضہ کا یہ حکم بیان ہوا کہ وہ جمع بین الصلوٰتین کے لئے ایک غسل کرے گی، پس ظہر اور عصر کے لئے ایک غسل اور مغرب وعشاء کے لئے دوسرا غسل اور فجر کی نماز کے لئے تیسرا غسل کرے گی، یہ بھی بعض علماء کا مذہب ہے کہ جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔

چوتھے باب کی غرض:

چوتھے باب میں مستحاضہ کے لئے یہ حکم بیان ہوا (کہ وہ ہر ہر نماز کے لئے غسل کرے گی) اور یہ بھی بعض علماء کا مذہب ہے۔ ان

---

(۱) ابھی یہ بات گزری ہے کہ یہ اجماعی مسئلہ ہے کہ نماز، روزہ وغیرہ عبادات مستحاضہ عورت کرسکتی ہے۔
مستحاضہ سے وطی میں ائمہ کا اختلاف: وطی کے اندر اختلاف ہے حنفیہ شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق جائز ہے، امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ شوہر مستحاضہ عورت کے قریب نہ آئے الا یہ کہ یہ بیماری طول پکڑ جائے، اور ان کی تیسری روایت یہ ہے کہ یہ فعل (وطی) ناجائز ہے سوائے اس صورت کے کہ شوہر کو گناہ میں واقع ہونے کی اندیشہ ہو، کذافی الأوجز۔
(۲) مستحاضہ کے وضوء کے متعلق ائمہ اربعہ کے اقوال: اس جماعت سے مراد جمہور ہیں جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ وضوء لکل صلاۃ کرے گی۔ مگر یہ اختلاف ہے کہ یہ (مستحاضہ) وضوء ہر فرض نماز کے لئے کرے گی یا نماز کے وقت کے لئے۔
اس مسئلہ کی وضاحت: ائمہ اربعہ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مستحاضہ عورت پر حیض کے ختم ہو جانے کے بعد صرف ایک دفعہ غسل ضروری ہے سوائے مستحاضہ متحیرہ کے۔
وضوء کے متعلق اختلاف یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک استحاضہ کا خون ناقض وضوء نہیں ہے کیونکہ یہ بیماری کی وجہ سے آرہا ہے۔ جن روایات میں وضوء کا ذکر ہے وہ مالکیہ کے ہاں استحباب پر محمول ہیں۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مستحاضہ پر وضوء واجب ہے لیکن اختلاف یہ ہے کہ اس پر وضوء کب واجب ہوگا۔
شافعیہ کے مذہب میں ہر نماز کے لئے وضوء واجب ہے۔
حنفیہ اور حنابلہ کے مذہب میں ہر نماز کے وقت کے داخل ہوتے ہی وضوء واجب ہے۔
جن حضرات نے حنابلہ کا مذہب شوافع کے مطابق نقل کیا ہے انہوں نے غلطی کی ہے جیسا کہ اوجز المسالک میں تفصیل سے موجود ہے۔

علماء کا استدلال اس باب کی ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے ہے۔

مذہبِ احناف: وضاحت، دلائل، جوابات

امام ابوحنیفہؒ نے وضوء لکل صلاۃ والی روایت کو اختیار کیا ہے باین طور کہ اس میں لام وقت کے معنی میں ہے دو وجہ سے:
نمبر ۱: کلام عرب میں لام بمعنی وقت کے استعمال ہوتا ہے۔
نمبر ۲: دوسری وجہ حدیث میں تفسیر (۱) موجود ہے کہ لام وقت کے معنی میں ہے لہٰذا اس مذہب سے اعراض ممکن نہیں۔ ہماری وجوہ ترجیحات انشاء اللہ آرہی ہیں۔ پھر یہ احادیث جو کہ بہت سے مجتہدین کے مذہب کے خلاف ہیں ان کی توجیہ میں مختلف اقوال ہیں امام ابوحنیفہؒ یہ توجیہ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ ﷺ نے فاطمہ بنت ابی حبیش کو جو حکم دیا تھا وہ تمام بنات حوا علیہا السلام کے لئے ہے کسی کے ساتھ خاص نہیں (کہ ایک مرتبہ حیض سے پاک ہونے کے بعد غسل کرے اور اس کے بعد ہر نماز کے وقت کے لئے وضوء کرے۔ از مترجم) دوسری احادیث میں سے کوئی بھی حدیث اس روایت کے مفہوم کے مخالف نہیں جس میں وضوء لکل صلاۃ کا ذکر ہے بلکہ تمام احادیث وضوء لکل صلاۃ کو ثابت کر رہی ہیں۔ ہاں غسل لکل صلاۃ کی احادیث جو بظاہر مخالف نظر آرہی ہیں ان کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم بطور علاج کے تھا شرعی حکم نہ تھا۔ جیسا کہ اس کی تفصیل آرہی ہے انشاء اللہ۔ امام شافعیؒ بھی حنفیہ کی طرح وضوء کے واجب ہونے کے قائل ہیں (۲) اور ان کے ہاں بھی صرف ایک دفعہ غسل واجب ہوگا لیکن انہوں نے حدیث میں مذکور لفظ صلوٰۃ کو اس کے اصطلاحی معنی پر رکھا ہے اور لام کو وقت کے معنی میں نہیں لیا۔ لیکن جو روایت اس معنی مرادی کی تفسیر کر رہی ہے وہ حدیث نیز لام کے وقت کے معنی میں کثرتِ استعمال ہے جیسا کہ اللہ کے فرمان "اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس" میں ہے (یعنی وقت دلوک) یہ سب ان کے خلاف حجت ہے۔

بابُ ما جاءَ اَنَّ المستحاضةَ تتوضأُ لكلِّ صلاةٍ (۳)

☆حدثنا قتيبة حَدَّثَنَا شَرِيكٌ عن اَبِي اليَقْظَانِ عن عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ عن ابِيهِ عن جدِّهِ عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المستحاضة: تَدَعُ الصَّلاَةَ اَيَّامَ اَقْرَائِهَا الَّتي كَانَتْ تَحِيضُ فِيهَا، ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ، وَتَصُومُ وَتُصَلِّي.
☆حدثنا عليُّ بنُ حُجْرٍ اخبرنا شريكٌ: نَحْوَهُ بمعناه قال ابو عيسى: هذا حديثٌ قد تَفَرَّدَ به

---

(۱) مذہب حنفیہ کی مؤید روایت: امام ابوحنیفہ نے ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہؓ کی سند سے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبیش سے فرمایا: "توضئی لوقت کل صلاۃ" اس حدیث کے اور بھی متابعات ہیں جن کی تفصیل اوجز میں ہے اگرچہ اس سند کے بعد دوسرے متابعات کی ضرورت نہیں پڑتی۔
(۲) مصنف نے امام مالکؒ کا مذہب امام شافعیؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ دونوں کا ایک ہی مذہب ہے یاد رکھیں کہ ان دونوں اماموں میں کچھ تھوڑا سا اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ کے ہاں وضوء واجب ہے اور امام مالک کے نزدیک مستحب ہے۔
(۳) اس مسئلہ میں ائمہ کے مذاہب اور باہمی اختلاف گزر چکا ہے۔

شرِيكٌ عن اَبِی الْيَقْظَانِ. قال : وسالتُ محمداً عن هٰذا الحديث،فقلتُ: عَدِیُّ بنُ ثابت عن ابيه عن جدِّه ، جَدُّ عدیٍّ مااسمه؟ فلم يَعْرِفْ محمدٌ اسْمَهُ. وذكرتُ لمُحمدٍ قولَ يحيی بن مَعِينٍ:اَنَّ اسمه دينَارٌ فلم يَعْبَأ به. وقال احمدُ واسحٰقُ فی المستحاضةِ: اِنِ اغْتَسَلَتْ لكلِّ صلاة هو احوطُ لها، وانْ توَضَّاَتْ لكلِّ صلاة اَجزَاَها، وانْ جَمَعَتْ بَيْنَ الصَّلاتين. بِغُسْلٍ واحدٍ اَجزَاَها.

باب ہے اس بیان میں کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے وضو کرے گی

عدی بن ثابت اپنے والد سے، اپنے دادا کی سند سے نقل کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے مستحاضہ عورت کے متعلق فرمایا، اپنے حیض کے دنوں کی نماز چھوڑے گی۔ جن دنوں میں اس کو حیض کا خون آتا ہے پھر غسل کرے گی اور ہر نماز کے لیے وضو کرے گی اور روزہ رکھے گی اور نماز پڑھے گی۔

حدیث نمبر۲: حدثنا علی بن حجر

علی بن حجر اسی طرح اس کے ہم معنی روایت نقل کرتے ہیں

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا اس حدیث میں شریک ابوالیقظان سے حدیث بیان کرنے میں متفرد ہیں۔ میں نے امام بخاریؒ سے سوال کیا اس حدیث کے متعلق اور میں نے کہا کہ عدی بن ثابت اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں۔ عدی کے دادا کا کیا نام ہے؟ تو امام بخاریؒ نے اس کے نام کے متعلق لاعلمی کا اظہار کیا۔ پھر میں نے یحیٰی بن معین کا قول ذکر کیا کہ ان کا نام دینار تھا تو امام بخاریؒ نے اس کو قابل اعتناء نہیں سمجھا اور امام احمدؒ اور اسحٰقؒ نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا کہ اگر ہر نماز کے لیے غسل کرلے تو یہ احتیاطاً بہت اچھا ہے اور اگر صرف وضو کرلے تو بھی کافی ہے اور اگر ایک غسل سے دو نمازیں پڑھ لے تب بھی کافی ہے

﴿تشریح﴾

حدیث مبارکہ کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت:

اس باب کی حدیث مبارکہ کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت بالکل واضح ہے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے اس ترجمۃ الباب کے قائم کرنے سے یہ ظاہر ہوا کہ حدیث میں ''عند کل صلاۃ'' صرف توضأ کے لئے ظرف ہے اور لفظ ''تغتسل'' الگ جملہ ہے، فافہم۔

مستحاضۃ کی مختلف قسموں کے بارے میں روایات میں مختلف احکام ہیں:

قال أحمدؒ واسحاقؒ: (فی المستحاضة إن اغتسلت لكل صلوٰة هو أحوط لها وإن توضأت لكل صلاة أجزأها إلخ)

امام احمدؒ اور اسحاق کے اس قول کا مقصد یہ ہے کہ ان تینوں روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان

عورتوں کو الگ الگ ارشاد فرمائے ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ شریعت کے احکام کسی فرد کے ساتھ خاص نہیں ہوتے لہٰذا ان احادیث میں یہ حکم ہے کہ عورت غور کرے (کہ وہ مبتدئہ ہے تو اس حدیث کے مطابق عمل کرے یا مستحاضہ معتادہ ہے تو حضرت حمنہ بنت جحش کی حدیث پر عمل کرے بہرحال ہر قسم کی عورت کے لئے الگ حکم ارشاد فرمایا۔)

باب فی المستحاضةِ أَنها تَجْمعُ بینَ الصلوٰتینِ بِغُسْلٍ واحدٍ

☆حَدَّثَنَا محمدُ بنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَاابو عامر الْعَقَدِیُّ حَدَّثَنَا زُهَیْرُ بنُ محمدٍ عن عبد اللّٰه بْنِ محمدِ بن عَقیلٍ عن ابراهیمَ بنِ محمدِ بنِ طلحةَ عنْ عَمِّهٖ عِمْرَانَ بنِ طَلْحَةَ عن اُمِّهٖ حَمْنَةَ ابنَةِ جَحْشٍ قالت: کُنْتُ اُسْتَحَاضُ حَیْضَةً کَثِیرَةً شَدِیدَةً، فَاَتَیْتُ النبیَّ ﷺ اَسْتَفْتِیه واُخْبِرُهٗ. فَوَجَدْتُهٗ فِی بَیْتِ اُخْتِیْ زَیْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ فَقُلْتُ: یَارَسُولَ اللّٰهِ، اِنِّیْ اُسْتَحَاضُ حَیْضَةً کَثِیْرَةً شَدِیْدَةً، فَمَا تَاْمُرُنِیْ فِیْهَا، قَدْ مَنَعَتْنِی الصِّیَامَ وَالصَّلاةَ؟ قال: اَنْعَتُ لَکِ الْکُرْسُفَ، فَاِنَّهٗ یُذْهِبُ الدَّمَ قالت: هُوَ اَکْثَرُ مِنْ ذٰلِکَ؟ قال: فَتَلَجَّمِی قالت: هُوَ اَکْثَرُ مِنْ ذٰلِکَ؟ قال: فَاتَّخِذِی ثَوْباً. قالت: هُوَاَکْثَرُ مِنْ ذٰلِکَ، اِنَّمَا اَثُجُّ ثَجّاً؟فقال النبی ﷺ:سآمُرُکِ بِاَمْرَیْنِ: اَیَّهُمَاصَنَعْتِ اَجْزَاَعَنْکِ، فَاِنْ قَوِیتِ عَلَیْهِمَا فَاَنْتِ اَعْلَمُ. فقال:اِنَّمَا هِیَ رَکْضَةٌ مِنَ الشَّیْطَانِ، فَتَحَیَّضِیْ سِتَّةَ اَیَّامٍ اَوْ سَبْعَةَ اَیَّامٍ، فی عِلْمِ اللّٰهِ، ثُمَّ اغْتَسِلِی، فَاِذَا رَاَیْتِ اَنَّکِ قَدْطَهُرْتِ وَاسْتَنْقَاْتِ فَصَلِّی اَرْبَعةً وَعِشْرِینَ لَیْلَةً،اَوْ ثَلاثَةً وَعِشْرِینَ لَیْلَةً وَاَیَّامَهَا، وَصُومِی وَصَلِّی، فَاِنَّ ذٰلِکِ یُجْزِئُکِ، وَکَذٰلِکِ فَافْعَلِی، کما تَحِیضُ النِّسَاءُ وَکَمایَطْهُرْنَ، لِمِیقَاتِ حَیْضِهِنَّ وَطُهْرِهِنَّ، فَاِنْ قَوِیتِ عَلَی اَنْ تُؤَخِّرِی الظُّهْرَ وَتُعَجِّلِی الْعَصْرَ، ثُمَّ تَغْتَسِلِیْنَ حِیْنَ تَطْهُرِیْنَ، وَتُصَلِّیْنَ الظُّهْرَوَالعَصْرَجمیعاً،ثُمَّ تُؤَخِّرِیْنَ المَغْرِبَ، وَتُعَجِّلِیْنَ الْعِشَاءَ،ثُمَّ تَغْتَسِلِیْنَ، وَتجْمَعِیْنَ بَیْنَ الصَّلاتَیْنِ: فَافْعَلِی، وَتَغْتَسِلِینَ مَعَ الصُّبْحِ وَتُصَلِّینَ، وَکَذٰلِکِ فَافْعَلِی، وَصُومِی اِنْ قَوِیتِ عَلَی ذٰلِکِ. فَقَالَ رسولُ اللّٰه ﷺ: وَهُوَ اَعْجَبُ الْاَمْرَیْنِ اِلَیَّ.

قال ابوعیسی: هذاحدیث حسن صحیح.ورواه عبید اللّٰهِ بنُ عَمْرٍو الرَّقِّیُّ وابْنُ جُرَیْجٍ، وشَرِیکٌ:عن عبداللّٰه بن محمدِبنِ عَقِیل عن ابراهیم بن محمد بن طلحة عن عمه عمران عن امه حمنة،الا ان ابن جریج یقول:عمر بن طلحة والصحیح عمران بن طلحة.

قال: وسالت محمداً عن هذا الحدیث؟ فقال: هو حدیث حسن. صحیح.

وهکذاقال احمدُ بن حنبل: هو حدیث حسن صحیح.

وقال احمدُواسحق فی المستحاضة: اذا کانت تَعْرِفُ حَیْضَهَا باِقْبالِ الدَّم وادبَارِهٖ، فاقبالُهٗ اَنْ

یکونَ اَسوَدَ، وادبارُہٗ ان یتغیَّرَ الی الصُّفرَۃَ: فَالْحُکْمُ فِیھَا علی حدیث فاطمۃ بنتِ اَبی حُبَیْشٍ وان کانتِ المستحاضۃُ لھاایام معروفۃٌ قَبْلَ اَنْ تُستَحَاضَ: فانھا تَدَعُ الصلاۃَ ایامَ اَقْرَائِھَا ثم تغتسلُ وتتوضا لِکُلِّ صلاۃٍ وتصلّی، واذا اسْتَمَرَّ بِھا الدمُ ولم یکن لھا ایام معروفۃ ولم تَعْرِفِ الحَیْضَ بِاقْبالِ الدَّمِ وادْبارِہٖ: فَالْحُکْمُ لھا علی حدیثِ حَمْنَۃَ بِنْتِ جَحْشٍ.

وقال الشافعیُّ المستحاضۃُ اذا استمرَّ بھا الدمُ فی اَوَّلِ ماراَتْ فَدَامَتْ علی ذلکَ: فانھا تَدَعُ الصلاۃَ مابَیْنَھاوَبَیْنَ خمسۃَ عشرَیوماً، فاِذا طَھُرَتْ فی خمسۃَ عشرَ یوماً او قَبْلَ ذلکَ:فانھا اَیَّامُ حَیْضٍ، فاِذا رات الدمَ اکثر من خمسۃ عشر یوماً: فاِنھا تَقْضِی صلاۃ اربعۃ عشریوماً،ثم تَدَعُ الصلاۃ بَعْدَ ذلکَ اَقَلَّ ما تحیض النساءِ، وھو یوم ولیلۃٌ.

قال ابوعیسی: فاختلف اھل العلم فی اَقَلِّ الحیضِ وَاَکْثَرِہٖ: فقال بعضُ اھل العلم: اَقَلُّ الحیضِ ثلاثۃٌ،وَاکثرُہٗ عشرۃٌ. وھو قولُ سفیانَ الثوریِّ واھلِ الکوفۃِ، وبہ یاْخُذُ ابنُ المبارکِ. ورُوِیَ عنہ خلاف ھٰذا. وقال بعضُ اھل العلم، منھم عَطَاء بنُ ابی رَبَاحٍ:اَقَلُّ الحیض یومٌ ولیلۃٌ، واکثرہٗ خمسۃَ عَشَرَ.

وھو قولُ مالکٍ، والاوزاعیِّ، والشافعیِّ، واحمد، واسحق، وابی عبید.

باب ہے اس بیان میں کہ مستحاضہ عورت دو نمازوں کو ایک ہی غسل میں جمع کرے گی

حمنہ بنت جحش رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ مجھے استحاضہ کا بہت شدید خون آتا تھا تو میں حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی ان سے فتویٰ لینے اور خبر دینے کے لیے۔ آپ ﷺ کو میں نے اپنی بہن زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا کے گھر میں پایا۔ میں نے عرض کیا یارسول اللہ! مجھے استحاضہ بہت شدت کے ساتھ آتا ہے میرے لیے آپ کا کیا حکم ہے؟ پس تحقیق اس نے (استحاضہ نے) مجھے نماز اور روزہ سے روک دیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا میں تمھیں کرسف (روئی) رکھنے کا طریقہ بتلاتا ہوں یہ خون کو روکتی ہے وہ کہنے لگیں وہ اس سے زیادہ ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا لگام (لنگوٹ) باندھ لو، انہوں نے عرض کیا وہ تو اس سے بھی زیادہ ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا لنگوٹ میں کپڑا رکھ لو۔ انہوں نے کہا کہ وہ اس سے بھی زیادہ ہے میں تو بہت زیادہ خون بہاتی ہوں۔ آپ ﷺ نے فرمایا میں تمھیں دو چیزوں کا حکم دیتا ہوں ان میں سے کسی ایک کو کرلو کافی ہے اور اگر تم دونوں کو کرسکو تو تم بہتر جانتی ہو پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یہ شیطان کی طرف سے ایڑ لگانا ہے۔ بس چھ یا سات دن اپنے آپ کو حائضہ سمجھو علم الٰہی کے مطابق (یعنی جو دن استحاضہ سے پہلے حیض کے لیے مخصوص تھے ان کو حیض سمجھو) اور پھر غسل کرلو پھر جب دیکھو کہ پاک ہوگئی ہو تو تیئس یا چوبیس دن نماز پڑھو اور روزے رکھو یہ تمھارے لیے کافی ہے۔ پھر اسی طرح کرتی رہو جیسے حیض والی عورتیں کرتی ہیں اور حیض کی مدت گذار کر پاکی کے دنوں میں پاک ہوتی ہیں۔ اور اگر تم ظہر کو مؤخر اور عصر کو جلدی سے پڑھ سکو تو غسل کر کے دونوں نمازیں پاک ہو کر پڑھو پھر مغرب میں تاخیر اور عشاء میں تعجیل کرو اور پاک ہونے پر غسل کرو اور دونوں نمازیں

اکٹھی پڑھ لو پھر اس طرح فجر کے لیے بھی غسل کرو اور نماز پڑھو اور اسی طرح کرتی رہو اور روزے بھی رکھو بشرطیکہ تم اس پر قادر رہو۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا (ان دونوں باتوں میں سے) مجھے یہ (دوسری بات) زیادہ پسند ہے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اسے عبید اللہ بن عمرو الرقی۔ ابن جریج اور شریک نے عبداللہ بن محمد بن عقیل سے انہوں نے ابراہیم بن محمد بن طلحہ سے انہوں نے اپنے چچا عمران سے اور انہوں نے اپنی والدہ حمنہ سے روایت کیا ہے جبکہ ابن جریج انہیں عمر بن طلحہ کہتے ہیں اور صحیح عمران بن طلحہ ہی ہے۔ میں نے محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ سے سوال کیا اس حدیث کے بارے میں تو انہوں نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے بھی اسے حسن صحیح کہا ہے۔ احمدؒ اور اسحٰقؒ نے مستحاضہ کے متعلق کہا کہ اگر وہ جانتی ہو اپنے حیض کی ابتداء اور انتہا (اس کی ابتدا خون کے سیاہ ہونے اور انتہا خون کے زرد ہونے سے ہوتی ہے) تو اس کا حکم فاطمہ بنت ابی حبیش کی حدیث کے مطابق ہوگا اور اگر ایسی مستحاضہ ہے جس کے حیض کے دن معروف ہیں استحاضہ کے خون آنے سے پہلے تو وہ اپنے مخصوص ایام میں نماز چھوڑ دے اور پھر غسل کرے اور ہر نماز کے لیے وضو کرے اور نماز پڑھے۔ اور اگر خون مستقل جاری ہو اور اس کے ایام پہلے سے معروف نہ ہوں اور نہ ہی خون کی رنگت سے حیض کی ابتداء اور انتہا میں فرق کرسکتی ہو تو اس کا حکم بھی حمنہ بنت جحش کی حدیث کے مطابق ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب مستحاضہ کو مسلسل خون آنے لگے پہلی مرتبہ حیض ہونے کی صورت میں تو پندرہ دن کی نماز ترک کردے ۔ اگر پندرہ دن یا اس سے پہلے پاک ہوگئی تو وہی اس کے حیض کی مدت ہے اور اگر خون پندرہ دن سے آگے بڑھ جائے تو چودہ دن کی نماز قضاء کرے پھر اسکے بعد ہر مہینہ میں ایک دن کی نماز چھوڑ دے کیونکہ حیض کی کم سے کم مدت یہی ہے (باقی انتیس دن استحاضہ کے ہیں)

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حیض کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت میں اختلاف ہے۔ بعض اہل علم کے نزدیک کم سے کم مدت تین دن جبکہ زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے۔ یہ قول سفیان ثوری اور اہل کوفہ (احناف) کا ہے۔ ابن مبارکؒ کا بھی اسی پر عمل ہے جبکہ ان سے اس کے خلاف بھی منقول ہے۔ بعض اہل علم جن میں عطاء بن ابی رباحؒ بھی ہیں، کہتے ہیں کہ کم سے کم مدت حیض کی ایک دن ایک رات ہے اور زیادہ سے زیادہ پندرہ دن ہے۔ یہی قول امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ، اوزاعیؒ اور ابوعبیدہؒ کا ہے۔

﴿تشریح﴾

فقدمنعتني الصيام و الصلاة

یہ ان (حمنہ) کے گمان کے اعتبار سے ہے کیونکہ انہوں نے اس خون کو حیض سمجھا اس لئے ان کے گمان کے اعتبار سے یہ خون نماز روزہ سے مانع تھا لیکن تھوڑا زمانہ یا زیادہ دن گذرنے پر انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اس صورت کے متعلق سوال کیا، تو اس خون کا روزہ اور نماز سے مانع ہونا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے سے پہلے اس وقت تھا جب وہ استحاضہ کو شروع شروع میں حیض سمجھ رہی تھیں اور جب اس خون کے بہنے سے ان پر نماز اور روزے کا چھوڑنا شاق ہوگیا تھا تو

آپ ﷺ کی خدمت میں استفتاء کی غرض سے پہنچ گئیں تھیں۔

انعت لک الکرسف

بیماری کا علاج اور سدِ باب کی تدبیر کرنا سنت ہے

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان دلالت کر رہا ہے کہ معذور شخص کو اپنی بیماری کا حتی الامکان علاج کرنا چاہئے کیونکہ خون کے بہنے کی صورت میں اسی طرح خروج ریح اور مسلسل پیشاب کے قطروں کی صورت میں ان اعذار کی وجہ سے نماز پڑھنا جائز ہے اس وجہ سے کہ انسان ان کے دفع کرنے پر قادر نہیں۔ اگر انسان کسی علاج کے ذریعہ ان بیماریوں کو ختم کر سکتا ہے تو اس کے لئے ان بیماریوں کی موجودگی میں نماز جائز نہیں۔

مسئلہ: یہاں سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہو گیا کہ اگر معذور شخص کی ایسی حالت ہو کہ اگر وہ رکوع سجدہ میں جائے گا تو اس کی بیماری (خون وغیرہ بہنا) شروع ہو جائے گی اور اگر یہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر رکوع سجدہ کو اشارہ کے ساتھ ادا کرے تو یہ خون وغیرہ نہیں بہے گا تو ایسے شخص کے لئے شرعی حکم یہ ہے کہ اشارہ سے نماز پڑھے کیونکہ یہ شخص نماز کو طہارت کے ساتھ ادا کرنے پر قادر ہے نیز رکوع سجدہ کا بدل (اشارہ) بھی موجود ہے۔

سآمرک بامرین

یعنی پہلے نماز کے جائز ہونے کے لئے تم پر جو چیزیں لازم ہیں وہ بتلاتا ہوں اس کے بعد [1] میں تم کو دو چیزوں کا عنقریب حکم دوں گا جیسا کہ حرف سین اس پر دلالت کرتا ہے کیونکہ حرف سین سے ایسے کلام پر دلالت مقصود ہوتی ہے جو کہ بعد میں لایا جائے۔

لفظ ''سین'' پر اشکال:

یہاں بھی کلام میں لفظ ''سین'' ''سآمرک بأمرین'' میں لایا جا رہا ہے تو اس پر اشکال [2] یہ ہوگا کہ پہلے کسی تمہید کا ذکر ہی

---

(۱) حضرت گنگوہیؒ کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے اور اسی کو تمام شراح نے ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ ہمارے شیخ نے بذل میں اور ملا علی قاری نے مرقات میں تصریح کی ہے کہ حدیث میں ''امرین'' میں سے امر اوّل غسل لکل صلاۃ اور امر ثانی دونوں نمازوں کے لئے ایک غسل ہے ان کی دلیل ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ کی بعض روایات میں اس مجمل لفظ ''امرین'' کی یہی تفسیر آئی ہے۔

حضرت شیخ الحدیثؒ کا اشکال اور اس مسئلہ میں ان کی توجیہ: مجھے ایک عرصہ سے یہ اشکال رہا کہ حضرت حمنہ رضی اللہ عنہا کی احادیث کے لیے ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ کو تفسیر بنانا صحیح نہیں کیونکہ یہ دو الگ الگ واقعے ہیں اور مجھے حمنہ کے واقعہ کی کسی روایت میں غسل لکل صلاۃ کا ذکر نہ ملا (امام ابوداؤدؒ نے حدیث ابن عقیل کے متعلق فرمایا کہ اس میں ''امرین'' کی تصریح موجود ہے لیکن میرے نزدیک یہ حدیث حمنہؓ متعلق نہیں ہے جیسا کہ میں نے بذل کے حاشیہ میں لکھا ہے) میرے نزدیک صحیح توجیہ یہ ہے ''ان کان صوابا فمن اللہ وإن کان خطأ فمني ومن الشیطان'' کہ حمنہ کے قصہ میں ''امرین'' میں سے امر اول سے مراد ایام حیض کی تعیین میں تحری ہے اور اپنی تحری کے مطابق ۶ یا ۷ دن یہ عورت نماز کو چھوڑ دے گی اور پھر غسل کر کے وضوء لوقت کل صلاۃ کرے گی اور دوسرا امر جمع بین الصلاتین بغسلٍ واحدٍ ہے آپ ﷺ نے امر ثانی کو عجیب تر اس لئے فرمایا کہ اس صورت میں یقین کے ساتھ شرعی حکم پورا کر رہی ہے بخلاف امر اول کے کہ اس صورت میں عورت تحری کے ساتھ اور اندازے سے اپنے ذمہ سے سبکدوش ہو رہی ہے، فتامل فإنه لطیف.

(۲) لفظ ''سین'' پر شیخ کی توجیہ:

قلت: میری توجیہ کے مطابق لفظ ''سین'' اس لئے لایا گیا ہے کہ پہلے ''ایھما فعلت اجزأ عنک من الآخر فان قویت علیھما فانت اعلم'' یہ مکمل جملہ بطور تمہید کے ہوگا اس کے بعد ''امرین'' کا ذکر ہے کیونکہ اس جملہ کے بعد لفظ ''سین'' کو (جو عنقریب کے لئے آتا ہے) لانا بھی کافی ہے۔

نہیں بلکہ اس کلام کے متصل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دو باتیں ارشاد فرمانی شروع کر دیں۔ لہٰذا سین کا لانا درست نہیں؟

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے دوسرے بعض طرق میں راویوں نے اس تمہید کو ذکر کیا ہے کہ "**سآمرک بامرین**" کے بعد پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو فرمایا تھا کہ حیض کے اختتام پر غسل کرلو پھر ہر نماز کے وقت کیلئے وضوء کر لینا کافی ہے اس کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "امرین" کا ذکر فرمایا لیکن یہاں پر راوی نے اس کو اس طرح ذکر کیا ہے کہ مقصود واضح نہیں ہوتا ورنہ مقصود "واضح" ہے۔

(**انما ھی رکضة من الشیطان:** اس سے تمہیداً وضوء لکل صلاۃ اور غسل مرۃ بتلایا پھر "**فان قویت علی ان تؤخری الظھر وتعجلی العصر**" سے "امرین" کا ذکر فرمایا۔)

قولہ ایھما فعلت اجزأ عنک[1]

یعنی ان میں سے جو بھی کام تو کرلوگی تو جس طرح تمہارا خون بہہ بہہ کر آتا ہے یہ خون کم ہو جائے گا اور تم اپنی بیماری سے شفاء پالوگی۔ پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "**انما ھی رکضة من الشیطان**" سے حضرت حمنہ پر رد فرمایا کہ تم کہہ رہی ہو کہ اس خون نے مجھے نماز روزہ سے روک رکھا ہے حالانکہ یہ غلط گمان تو شیطان کی طرف سے ہے یعنی تمہیں اس وسوسہ کا آنا کہ اب نماز نہیں پڑھنی یہ شیطانی وسوسہ ہے کہ شیطان اس پر خوش ہوتا ہے۔

لفظ ھی کا مرجع:

(تو گذشتہ تقریر کے مطابق ھی کا مرجع وسوسہ ہوا) یہ بھی ہوسکتا ہے انما ہی رکضۃ میں ھی کا مرجع حیضہ ہو اب مطلب ہوگا کہ اس استحاضہ سے تمہیں یہ گمان پیدا ہوا تو یہ استحاضہ شیطان کی طرف سے ہے جو اس وسوسہ کا سبب بنا ہے۔

(**ان قویت علیھما فانت اعلم**) یہ جملہ امر شرعی کے بجائے تخییر کے لئے ہے یعنی تم زیادہ سمجھ سکتی ہو تمہارے مناسب حال کیا ہے؟ اس جملہ سے معلوم ہوا کہ آنے والے دونوں حکم کوئی شرعی حکم نہیں ہیں اور نہ ہی لازم ہیں بلکہ یہ حکم تو بطور علاج کے ہے تاکہ خون کم ہو جائے اور یہ بیماری ختم ہو جائے ورنہ (اگر یہ حکم شرعی ہوتا تو) یہ تخییر نہ ہوتی۔ تو لفظ "**انت اعلم**" اس پر دلالت کر رہا کہ یہ حکم شرعی لازمی نہیں ہے۔

اشکال:[2] لفظ تخییر اس کے منافی نہیں ہے یہ حکم حکم شرعی نہ ہو بلکہ یہ علاج کے طور پر حکم دیا گیا ہو کیونکہ شریعت کے بہت سے

---

(۱) اس سیاق کلام سے بھی میری توجیہ کی تائید ہو رہی ہے کہ آنے والے دو حکموں میں سے کسی ایک حکم پر بھی عمل کرے تو وہ کافی ہو جائے گا حکم اول یہ ہے کہ تحری کر کے اس کے مطابق چھ سات دن نمازوں کو چھوڑنا پھر ہر نماز کے لئے وضوء کرنا یہ بھی جائز ہے اور "غسل لجمع بین الصلاتین" یہ بھی جائز ہے اور اگر تم کرسکو تو دونوں کو بھی کرلو کہ تم تحری بھی کرو پھر دو نمازوں کو ایک غسل میں جمع بھی کرو (تو اس طرح "**فان قویت علیھما**" کا معنی بھی واضح ہو جائے گا اور امرین کو [illegible] بھی ممکن نظر آتا ہے، بخلاف دو دوسرے شراح کے قول کے مطابق فان قویت علیھما کا کوئی مطلب ہی نہیں، اس لئے وہ یہاں پر خاموش ہو جاتے ہیں۔ از مترجم)

(۲) حضرت شیخ کی رائے: یہ سب اعتراض وجواب حضرت گنگوہی اور جمیع شراح کی شرح پر مبنی ہے جو کہتے ہیں کہ "امرین" سے مراد "**غسل لکل صلاۃ**" اور "**جمع بین الصلاتین**" ہے۔ جبکہ گناہ گار سیاہ کار کی توجیہ کے مطابق کوئی اشکال ہی نہ ہوگا کیونکہ جب عورت تحری پر عمل کرے گی تو یہ منافی ہے یقین پر عمل کرنے کے، (لہٰذا ایسی تخییر، وجوب کے منافی ہے)۔

مسائل ہیں جس میں انسان کو دو یا تین امور کے متعلق اختیار اس لئے دیا جاتا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی فعل کرلو تو واجب ساقط ہو جائے گا اور ایک حکم متعین طور پر واجب نہیں ہوگا کہ اس کا کرنا ضروری ہو مثلاً نمبر۱: مسافر کو اختیار ہے کہ چاہے جمعہ پڑھے چاہے ظہر۔ نمبر۲: ایک شخص عذر کی وجہ سے احرام کی حالت میں حلق کرالیتا ہے تو شریعت نے اس کو تین کاموں میں سے ایک کا اختیار دیا (کہ "ففدیة من صیام او صدقة او نسک" میں سے کسی کو بھی اختیار کرے۔)

خلاصہ یہ ہے کہ اس تخییر سے اس حکم کے واجب ہونے کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ تخییر کے ساتھ ساتھ حکم واجب بھی ہوسکتا ہے۔

پہلا جواب:

ایک جنس کی دو نوعوں کے درمیان اختیار دینا عقل سے بالاتر ہے، شریعت نے جہاں تخییر دی ہے وہ مختلف الاجناس حکموں کے بارے میں ہے۔ مثلاً محرم کو سر کا حلق کرانے کی صورت میں تین کاموں کا اختیار دیا گیا (نمبر۱: صدقہ دے۔ نمبر۲: روزہ رکھے۔ نمبر۳: قربانی کرے یہ تینوں کام مختلف اجناس ہیں۔) اسی طرح اگر حرم کا شکار محرم مار دے (تو حکم "ہدی یا کفارہ صیام" کا ہے جو مختلف الاجناس ہیں۔) رہا مسافر کی نماز والا اشکال تو وہاں مسافر کو کوئی اختیار نہیں ہے بلکہ اس پر صرف ظہر واجب ہے متعین طور پر ظہر یا جمعہ میں سے کوئی ایک لاعلی التعیین واجب ہوا ایسا نہیں ہے۔ مآل کار یہ ہے کہ جمعہ پڑھنے سے مسافر سے ظہر کا فریضہ ساقط ہوجاتا ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے احسان اور زیادتِ انعام ہے اگر ہم دونوں کو فرض کہیں تو دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ ایک وقت میں دو حکموں کا جمع ہونا لازم آئے گا (کہ جمعہ بھی فرض ہو اور ظہر بھی فرض ہو)

دوسرا جواب:

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم دعویٰ کر سکتے ہیں کہ جمعہ اور ظہر مسافر کے حق میں ایک جنس کی دو نوعیں نہیں ہیں بلکہ دو مستقل جنسیں ہیں کیونکہ جمعہ اور ظہر کے درمیان بہت سے احکام مختلف ہیں کہ جمعہ کے نفس وجوب اور وجوب اداء کی شرائط الگ ہیں اور ظہر کی الگ، جمعہ کی دو رکعتیں ہیں اور ظہر کی چار لیکن حدیث باب میں ہر نماز کے لئے غسل کرنا یا "جمع بین الصلاتین" کے لئے غسل یہ ایک جنس کی دو نوعیں ہیں، لہٰذا اس میں تخییر وجوب کے منافی ہے۔

تیسرا جواب:

اصل اعتراض کا یہ جواب بھی ہوسکتا ہے کہ اس حدیث[1] باب کی تشریح سنن ابوداؤد کی دوسری روایت میں مفصلاً موجود ہے اس میں دو امروں کی تعیین بھی ہے جن کو علاجاً ذکر کیا گیا۔ اگر یہ حکم حکم شرعی غیر متعین حکم ہو جیسا کہ معترض کا کہنا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: "فتحیضی ستة أیام الی ان قال صومی وصلی وکذالک فافعلی" کا کیا مطلب[2] ہوگا کیونکہ اس

---

(۱) (حضرت شیخ کی تحقیق کے مطابق ابوداؤد کی روایت حضرت حمنہ کے قصہ کے بارے میں نہیں ہے)۔
سنن ابوداؤد وغیرہ میں جس حدیث کے اندر "غسل لکل صلاة" اور "جمع بین الصلاتین" کے لئے غسل کی تصریح ہے یہ روایت حضرت حمنہ رضی اللہ عنہا کے قصہ کے متعلق نہیں ہیں اور مجھے باوجود کافی تتبع وتلاش کے حمنہ کے قصہ میں کسی بھی روایت میں غسل لکل صلاة کا ذکر نہیں ملا لیکن عام شراح نے حضرت حمنہؓ کی اس حدیث باب کے لئے دوسری احادیث کو تفسیر قرار دیا ہے، فتامل۔

(۲) لیکن مجھے یہ لفظ ان احادیث میں نہیں ملا جن میں "غسل لکل صلاة" اور "جمع بین الصلاتین" کے لئے غسل کا ذکر ہے۔

حدیث میں حیض کے چھ دن شمار کرنے کے بعد بغیر غسل کے ذکر کئے نماز روزہ رکھنے کا حکم ہے۔

اعتراضات وجوابات کا حاصل:

تو معلوم یہ ہوا کہ اس حدیث میں ہر نماز کے لئے وضوء کے کافی ہونے کو بیان کیا گیا ہے پھر اس حکم کی تشبیہ بیان کی ہے کہ جس طرح عورتیں ناپاکی کے ایام اور پاکی کے ایام میں احکامات پر عمل کرتی ہیں اس طرح تم بھی کرو تو اس مشبہ بہ والی صورت میں عام عورتوں کو کوئی اختیار نہیں لہٰذا ہر نماز کے لئے وضوء کرنے میں کوئی اختیار نہ ہوگا وہ تو لازمی شے ہے، ہاں تخییر تو دوسرے کاموں میں ہے۔(از مترجم تو پاکی کے ایام کے بعد ہر فرض نماز وقت کے لئے وضوء کرنا اس پر بہر حال فرض ہے) یہاں تو یہ اختیار ہے کہ چاہے تم پاکی کے غسل کے بعد یا تو "غسل لکل صلاۃ" کرلو یا "جمع بین الصلاتین" کے لئے غسل کرلو۔)

ہمارے اس دعوے پر دلائل ثلثہ:

دلیل نمبر۱: چنانچہ ابوداؤد نے اپنی سنن میں تصریح[1] کی کہ سہلۃ بنت سہیل مستحاضہ ہوگئیں تھی تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر انہوں نے مسئلہ معلوم کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو "غسل لکل صلاۃ" کا حکم دیا جب یہ حکم ان پر شاق گزرا تو ان کو یہ حکم دیا کہ ظہر اور عصر کے لئے ایک غسل اور مغرب اور عشاء کے لئے دوسرا غسل اور فجر کے لئے تیسرا غسل کیا کریں۔

دلیل نمبر۲: ابوداؤد کی دوسری روایت میں ہے کہ فاطمہؓ بنت ابی حبیش اتنے اتنے سال[2] سے مستحاضہ ہیں (تو اس روایت میں بھی "جمع بین الصلاتین" کے لئے غسل کا ذکر ہے) پھر امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ مجاہد نے ابن عباسؓ سے نقل کیا کہ جب ان پر "غسل لکل صلاۃ" کا حکم گراں گزرا تو ان کو "جمع بین الصلاتین" کے لئے غسل کا حکم دیا گیا۔ ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے کہ فاطمہؓ بنت ابی حبیش نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور اپنا واقعہ بیان کیا، اس کے آخر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو فرمایا: "ثم اغتسلی ثم توضئی لکل صلاۃ وصلی"[3] تو اس سب سے معلوم ہوا کہ شرعی طور پر اس عورت پر ہر نماز کے لئے وضوء کرنا واجب ہے ہاں بطور علاج کے اس کو ہر ہر نماز کے لئے یا "جمع بین الصلاتین" کے لئے غسل کا حکم دیا گیا۔

دلیل نمبر۳: ہمارے اس دعویٰ پر ابوداؤد کی یہ روایت بھی صراحۃً دلالت کررہی ہے کہ ایک عورت کو مسلسل خون آتا تھا اور وہ عبد الرحمٰن ابن عوفؓ کی بیوی[4] تھیں۔ اس کے آخر میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ہر نماز کے لئے غسل کا حکم فرمایا۔ تو

---

(۱) اسی طرح ہمارے شیخ نے بذل میں حدیثِ سہلۃ بنت سہیل کو حدیث باب کے لئے مفسر قرار دیا ہے تمام شراح اور ہمارے زمانے کے فضلاء نے ان ہی کی اقتداء کی ہے لیکن یہ روایات حضرت حمنہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ میں مروی نہیں ہیں۔

(۲) اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ فاطمہ بنت ابی حبیش اتنے زمانہ سے مستحاضہ ہیں اور وہ نماز نہیں پڑھتیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعجب کرتے ہوئے فرمایا سبحان اللہ! یہ تو شیطانی کام ہے اس کو چاہئے کہ ایک بڑے برتن میں بیٹھے پس جب پانی کے اوپر پیلاہٹ (زردی) دیکھ لے تو ظہر وعصر کے لئے ایک غسل کرے اور مغرب وعشاء کے لئے دوسرا غسل اور فجر کے لئے تیسرا غسل۔ اور ان کے درمیان (دخول وقت پر) وضوء کرتی رہے۔

(۳) یعنی ان تمام روایات کے مجموعے کو دیکھتے ہوئے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ شرعی طور پر ایک حکم ضروری تھا وہ یہ کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے وقت کے لئے صرف وضوء کرے۔

(۴) عبد الرحمٰن ابن عوف کی اہلیہ تو ام حبیبہ تھیں اور حمنہؓ مصعب بن عمیر کی اہلیہ تھیں جو کہ احد کی جنگ میں شہید ہوگئے تھے جن کے بعد حمنہ نے طلحہ بن عبید اللہ سے شادی کی جیسا کہ اصابہ وغیرہ میں ہے۔

مستحاضہ کے لئے مختلف احکام میں اسی وقت تطبیق ممکن ہے کہ ان احکام کو علاج پر محمول کیا جائے اور بہت سی روایات [1] دلالت کر رہی ہیں کہ ایسی عورت پر صرف ہر نماز کے لئے وضوء کرنا واجب ہے جس کی مزید تفصیل آگے آ رہی ہے۔

قال احمد واسحاق فی المستحاضة اذا کانت تعرف حیضها باقبال الدم وادباره الخ

یہ دونوں ائمہ مستحاضہ کے متعلق مختلف احادیث میں تطبیق دے رہے ہیں اس طرح کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اس مستحاضہ کو تین مختلف احکام ارشاد فرمائے ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ احکام شرعیہ (جب کہ وہ ایک ہی نوع کے ہوں) اشخاص کے اعتبار سے نہیں بدلا کرتے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ہر وہ عورت جو استحاضہ کی بیماری میں مبتلا ہے اس کے لئے ان تینوں صورتوں میں سے ہر صورت جائز ہے۔

اشکال: یہ جملہ بظاہر تکرار ہے کیونکہ مصنفؒ ان کا مذہب (از مترجم۔ حضرت قطب الارشاد گنگوہی یہاں سے یہ واضح فرما رہے ہیں کہ امام ترمذی نے پچھلے باب "باب ما جاء ان المستحاضة تتوضأ لکل صلاة" میں امام احمد واسحاق کا مذہب اس طرح بیان فرمایا تھا "قال احمد واسحاق فی المستحاضة ان اغتسلت لکل صلاة هو احوط لها وان توضأت لکل صلاة اجزأعنها وان جمعت بین الصلوتین بغسل اجزء ها" اب اس باب میں امام احمد واسحاق کا مذہب دوبارہ ذکر کر رہے ہیں اور دونوں بیان کردہ اقوال میں واضح تعارض ہے تو قطب الارشاد اس تعارض کو حل فرما رہے ہیں) پہلے سے بتلا چکے ہیں اور یہاں بغیر کسی نئے فائدہ کے اس کا اعادہ کیا ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ یہاں پر مختلف عورتوں کو مختلف احکامات لازم قرار دیئے گئے ہیں تو یہ پچھلے قول کے معارض ہو جائے گا جس میں ہر عورت کو اختیار دیا گیا تھا۔ (ان پر حکم وجوبی اور لازمی طور پر نہیں تھا)

جواب نمبر۱: شروع میں مصنفؒ نے ان حضرات کا مذہب بیان کیا تھا اور یہاں پر ان حضرات سے احادیث میں تطبیق کو ذکر کر رہے ہیں کہ یہ مختلف احکام مستحاضہ عورتوں کے اختلاف احوال کی وجہ سے ہیں۔

جواب نمبر۲: پہلے اس کا بیان تھا کہ ہر عورت کے لئے تینوں صورتوں میں سے کسی بھی صورت کو اختیار کرنا جائز ہے اور یہاں افضلیت واستحباب کا بیان ہے۔

جواب نمبر۳: پہلے کلام میں یہ مراد نہیں کہ ہر عورت کو امور ثلاثہ (غسل لکل صلاة، جمع بین الصلاتین فی الغسل، اور وضوء لکل صلاة) میں اختیار دیا گیا ہو بلکہ یہ مطلب تھا کہ جو عورت اس روایت کے مصداق میں داخل ہے اس کی بھی وہی

---

(۱) یعنی عورتوں کے اختلاف احوال سے قطع نظر کرتے ہوئے تمام روایات میں تطبیق کی صورت یہی ہے کہ مستحاضہ پر صرف وضوء واجب ہے۔

تعلیق: حضرت شیخ حضرت حمنہ کو مستحاضہ متحیرہ میں شمار کرتے ہیں اور حنفی مذہب میں اس قسم کی مستحاضہ کا حکم بیان کرتے ہیں۔

میری رائے میں حمنہ متحیرہ تھیں اور حنفیہ کے نزدیک مستحاضہ متحیرہ کا یہ حکم ہے کہ وہ تحری کرے اگر اس کی تحری کے مطابق وہ پاک ہے تو اس پر پاک عورتوں کے احکام لاگو ہونگے اور اگر تحری کے مطابق وہ حائضہ ہے تو حیض کے احکام لاگو ہونگے کیونکہ غلبہ ظن شریعت کے دلائل میں سے ایک دلیل ہے اور اگر کسی صورت میں ظن غالب نہ ہو تو اگر اس کو طہر اور دخول حیض میں تردد ہے تو ہر نماز کے لئے وضوء کرے اور اگر حیض میں اور دخول طہر میں تردد ہے تو ہر نماز کے غسل کرے شامی وغیرہ میں یہی تفصیل موجود ہے۔

کیفیت ہے جو حدیث باب کی راویہ کی ہے تو اس کو اختیار ہوگا تو وہاں پر اختیار اس لئے ذکر کیا کہ اس میں اس معین عورت کی حالت اور کیفیت معلوم نہ تھی اب ضرورت سمجھی گئی کہ مستحاضہ عورت کے تفصیلی احکام کو دوبارہ بیان کیا جائے تا کہ مصنف نے شروع میں (امام احمد واسحاق کا) جو قول ذکر کیا تھا اب یہاں سے اس کی وضاحت مقصود ہے اور اللہ پاک اپنے بندوں کے کلام کے معانی کو زیادہ جانتے ہیں۔

قولہ: فتحیضی

یعنی اپنے آپ کو حائضہ سمجھو تو چھ یا سات[1] دن تک اپنے او پر حیض کے احکام کو لاگو کرو (ستة ایام او سبعة ایام) میں تردید کی وجہ حاشیہ[2] میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے۔ سب سے بہترین توجیہ یہ ہے کہ عورتوں کے اختلاف عادات کو دیکھتے ہوئے حدیث پاک میں لفظ "او" لایا گیا۔

فإن ذلک یجزئکِ

مطلب یہ ہے کہ فرض طہارت اس طرح ادا ہو جائے گا اور پھر تم ہر ماہ اسی طرح کرتی رہو جس طرح عورتیں اپنے ایام گزارتی ہیں اور وہ پاک ہوتی ہیں لہٰذا تمہارے اور دوسری عورتوں کے درمیان (جن کا حکم تم کو معلوم ہے) کوئی فرق نہیں تم سموں نے پاکی کے زمانہ میں ہر نماز کے لئے وضوء پر اکتفاء کرنا ہے۔

قوله: فإن قويت على ان تؤخری الظهر

أمر اول من الأمرين:

یہاں سے "سآمرک بأمرین" میں جن دو امروں کا وعدہ کیا تھا ان میں سے امر اول[3] کا بیان ہے یعنی (جمع بین الصلوٰتین کے لئے غسل۔)

أمر ثان من الأمرين: امر ثانی کو راویوں نے چھوڑ دیا ہے اور ہم بتلا چکے ہیں کہ اگر چہ یہاں پر امر ثانی مذکور نہیں لیکن

---

(۱) سبعة اوستة سے تخصیص مراد نہیں بلکہ معتدل مزاج کی طرف اشارہ ہے، میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ "سبعة اوستة" میں اشارہ ہے عورتوں کی عادت کی اکثر مدت کی طرف، لہٰذا یہ عورت اپنی عادت کے بارے میں تحری کرے کیونکہ عورتوں کی تین حالتیں ہوتی ہیں:

۱۔ بعض عورتوں کے مزاج میں رطوبت ہوتی ہے تو ان کو دس دن کے قریب حیض آتا ہے۔

۲۔ بعض عورتوں کے مزاج میں یبوست غالب ہوتی ہے تو ان کو تین دن حیض آتا ہے۔

۳۔ بعض عورتوں کا مزاج معتدل ہوتا ہے تو ان کو چھ یا سات دن حیض آتا ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ مزاج میں اعتدال ہی اصل ہے اس لئے حدیث میں "سبعة اوستة" کو ذکر کیا۔

(۲) لفظ او میں مختلف اقوال ہیں: حاشیہ میں ہے کہ لفظ "او" نہ تو شک کے لئے ہے نہ تو تخییر کے لئے بلکہ مطلب یہ ہے کہ عورتوں کی مختلف عادتوں میں سے جو تمہارے مناسب حال ہو اس کو اختیار کرو۔ دوسرے قول میں یہ راوی کی جانب سے شک ہے۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس عورت کو چھ یا سات دن کے متعلق تحری کر کے اس کے مطابق عمل کرنے کا حکم ہے۔

(۳) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق یہ امر اول کا بیان ہے لیکن میرے نزدیک یہاں سے امر ثانی کا بیان ہے جیسا کہ پیچھے سے معلوم ہو چکا ہے۔

دوسری بہت سی روایات میں یہ مذکور ہیں یہ بات بھی آپ کو بہت سی روایات سے معلوم ہو چکی ہے کہ نماز کے جواز کے لئے صرف وضوء ضروری ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسہل الامرین کو پسند فرمایا (حدیث باب میں دو نمازوں کیلئے ایک غسل کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو زیادہ پسند اس لئے ہے کہ یہ غسل لکل صلاۃ کے مقابلے میں آسان ہے) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے کام کو پسند فرماتے تھے جو کہ آپ کی امت پر گراں نہ ہو[1] چاہے وہ دنیا کا کام ہو یا دین کا معاملہ نیز آسان کام کے اوپر مداومت آسان ہے اور مشکل کام کو مسلسل کرنا بہت مشکل ہے بلکہ کام کا مشکل ہونا اس کام کو بالکل ہی چھوڑنے پر مجبور کر دیتا ہے۔

قال الشافعی رحمه الله اذا استمر بها الدم فی اول ما رأت الخ

(اس قول کے مطابق حیض کے مسئلہ میں اقل حیض پر مسئلہ کا مدار ہے اور) بظاہر یہ حکم اچھا معلوم ہوتا ہے اسی طرح شروع سے عورت کو قضاء کے لازم کرنے کا حکم نہیں دیا بلکہ صورت حال دیکھنے کے بعد پھر اس کو نمازوں کے اداء کرنے کا حکم فرمایا ہے۔

شافعیہ کے مذہب پر اشکال نمبر ۱:

لیکن ان کے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حیض کے ایام میں نماز پڑھنا لازم آتا ہے کیونکہ جس عورت کو مسلسل خون آرہا ہے تو اس مہینہ کے بعد دوسرے مہینہ کے دوسرے دن میں اس عورت کو تردد ہوتا ہے کہ یہ خون حیض کا ہے یا استحاضہ کا لہٰذا ایسے تردد کے ایام میں نماز پڑھنے کا حکم مبنی بر احتیاط نہیں۔

مذہب شافعیہ پر اشکال نمبر ۲:

دوسرا اشکال یہ ہے کہ واجب کو چھوڑنا واجب کے ادا کرنے سے آسان ہے[2] (یعنی دوسرے مہینہ میں ایک دن حیض آنے

---

(۱) یہ بات بالکل صحیح ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بھی دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم آسان کام کو اختیار فرماتے۔ (رواہ البخاری فی المناقب، اس کے بعد مالم یکن اثما بھی وارد ہے۔ از مترجم) لیکن میرے نزدیک زیادہ یہ پسندیدہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح دو نمازوں کے لئے ایک غسل کرنے کی صورت میں یہ عورت اپنے حکم شرعی کو بالیقین ادا کر دیتی ہے جب کہ تحری کی صورت میں اس کا بریٔ الذمہ ہونے کا مدار غلبہ ظن پر ہے۔

(۲) اصل مخطوطہ میں اسی طرح ہے میرے نزدیک بظاہر اداء الواجب کی جگہ "فعل الحرام" ہونا چاہئے اگرچہ گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام کی تاویل ہو سکتی ہے کہ اداء الواجب سے مراد حالت حیض میں نماز ادا کرنا ہے۔ اور حالت حیض میں فرض نماز پڑھنا مستلزم ہے فعل حرام کو، یا یوں کہا جائے کہ حرام کو چھوڑنا واجب ہے تو یہ بھی مآلاً اداء واجب ہوا، فتأمل۔

مدت حیض کے متعلق ائمہ کا اختلاف:

۱۔ حنفیہ کے یہاں اقل مدت حیض "تین دن، تین راتیں" اور اکثر مدت حیض "دس دن اور دس دن راتیں" ہیں۔

۲۔ امام شافعی واحمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اقل مدت ایک دن اور ایک رات اور اکثر مدت ایک قول میں پندرہ دن اور دوسرے قول میں سترہ دن ہے۔

۳۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے یہاں اقل مدت کی کوئی حد نہیں ہے اور اکثر مدت حیض سترہ دن یا اٹھارہ دن (دوسرے قول میں) ہے۔

مختصر الخلیل میں ہے مبتدأۃ کے لئے اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے اور معتادہ کے لئے تین دن ہے کیونکہ اس میں احتیاط ہے۔

احناف کے مذہب پر عقلی دلیل: امام رازی نے حنفیہ کے مذہب پر صحاح ستہ کی ان مشہور روایات سے استدلال کیا جن میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

کے بعد دوسرے دن خون جب آیا تو اس کے متعلق یہ بھی احتمال ہے کہ استحاضہ کا خون ہو اور نماز پڑھنی ضروری ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حیض کا خون ہو اور نماز کا چھوڑنا ضروری ہو (اس کو حضرت نے ترک الواجب فرمایا) تو دوسرے تیسرے دن نماز کو چھوڑنا...... حیض کے احتمال سے...... زیادہ اچھا ہے ان دنوں میں نماز پڑھنے سے...... اس احتمال سے کہ یہ خون استحاضہ کا ہو......، واللہ اعلم بمراد کلام عبادہ۔ از محمد زکریا)

حنفیہ حدیث کو ظاہر پر رکھتے ہیں:

حنفیہ کے مذہب کے مطابق حدیث شریف کا حکم اپنے ظاہر پر ہے کیونکہ نماز اللہ تعالیٰ کا حق ہے جب اللہ تعالیٰ نے حیض کے شروع کے دنوں میں اس کو بالیقین ساقط کر دیا تو شک کی صورت میں دوسرے دن تیسرے دن سے لیکر دس دن تک نماز واجب نہ ہوگی کیونکہ دوسرے اور تیسرے دن میں شک ہے کہ یہ حیض ہے یا طہر۔ تو حیض ہونے کا یقین ہے لیکن طہر ہونے کا شک ہو گیا اور یہ شک امر یقینی کا مقابلہ نہیں کر سکتا بلکہ یقین کا مقابلہ تو یقین کے ساتھ ہوتا ہے جب ناپاکی کے ایام کے دس دن پورے ہو جائینگے تو اس وقت ایام حیض سے نکلنے کا یقین ہو جائے گا لہٰذا یہ طہر کا یقین گذشتہ ایام کے حیض ہونے کا مقابلہ کر سکتا ہے (اور اس دن بعد پاک شمار ہوگی۔ از مترجم)

باب ماجاء فی المستحاضة انّهاتغتسِلُ عِندَ کُلِّ صَلاۃٍ

☆حدثناقتیبه حَدَّثَنَا اللَّیثُ عن ابنِ شِهَابٍ عن عروةَ عن عائشةَ انها قالتِ: اِستَفتَتْ اُمُّ حَبِیبَةَ ابنةُ جَحشٍ رسولَ اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: فقالت: اِنِّی اُستَحَاض فلا اَطهُرُ، اَفَاَدَعُ الصَّلاۃَ؟ فقال: لَا، اِنَّمَا ذٰلِکِ عِرقٌ، فَاغتَسِلِی ثُمَّ صَلِّی. فَکَانَتْ تَغتَسِلُ لِکُلِّ صَلاۃٍ.

قال قُتَیبَةُ: قال اللَّیثُ: لم یَذکُرِ ابنُ شهابٍ اَنَّ رسولَ اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم اَمَرَ اُمَّ حَبِیبَةَ ان تَغتَسِلَ عند کل صلاۃٍ، وَلکنه شیٌٔ فَعَلَتهُ هِیَ.

قَالَ اَبُوعیسی: ویُروَی هٰذا الحدیثُ عن الزُّهرِیِّ عن عَمرَةَ عن عائِشَةَ قالت: اِستَفتَتْ اُمُّ حَبِیبَةَ بنتُ جَحشٍ وقدقال بعضُ اهل العلم: المستحاضةُ تغتسلُ عند کلِّ صلاۃٍ. ورَوَی الاوزاعیُّ عن الزهرِیِّ عن عُروَةَ وَعَمرَةَ عن عائشة.

(مابقیہ حاشیہ) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: "لتنتظر عدد اللیالی والایام التی کانت تحیضن" کے الفاظ ہیں یہاں لفظ ایام کا اطلاق ۳ سے لیکر ۱۰ دن تک ہوتا ہے کیونکہ ۳ دن سے پہلے کو یوم اور یومان کہتے ہیں اور دس دن کے بعد کو "احد عشر یوماً" کہا جاتا ہے اوجز میں اسی طرح ہے۔

احناف کے مذہب پر نقلی دلیل: نیز بعض احادیث میں تصریح ہے "اقل الحیض ثلاثة ایام واکثرہ عشرۃ" زیلعی اور حافظ نے اس حدیث کے طرق ذکر کئے ہیں اور اس کے راویوں پر کلام بھی نقل کیا ہے۔ یہ تفصیل کا محل نہیں، ابن قدامہ وغیرہ محققین فقہاء نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ جمہور کے پاس کوئی ایسی دلیل موجود نہیں جو دلالت کرے کہ اکثر مدتِ حیض پندرہ دن ہے۔

باب ہے اس بیان میں کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے وقت غسل کرے گی

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں ام حبیبہ بنت جحشؓ نے حضور ﷺ سے فتویٰ طلب کیا اور عرض کیا کہ مجھے استحاضہ کا خون آتا ہے اور میں پاک نہیں ہوتی، تو کیا میں نماز کو چھوڑ دوں؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا نہیں یہ رگ کا خون ہے سو تم غسل کرو اور نماز پڑھو۔ پس ام حبیبہؓ ہر نماز کے لئے غسل کرتی تھیں۔ قتیبہ کہتے ہیں کہ لیث نے کہا کہ ابن شہابؒ نے ذکر نہیں کیا کہ حضور ﷺ نے ام حبیبہ کو ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم دیا۔ اور لیکن وہ یہ کام از خود (ہر نماز کے وقت غسل) کیا کرتی تھیں۔

قال ابوعیسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث زہری سے عن عمرہ عن عائشہؓ کی سند سے بھی مروی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا، ام حبیبہ نے سوال کیا اور بعض اہل علم کہتے ہیں کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے وقت غسل کرے گی اور امام اوزاعیؒ نے زہری سے عن عروۃ وعمرۃ عن عائشہؓ کی سند سے نقل کیا ہے۔

﴿تشریح﴾

خارج من السبیلین اور خارج من غیر السبیلین دونوں ناقض وضوء ہیں:

قولہ: لا، انما ذلک دم عِرق:

اس حدیث شریف سے یہ مسئلہ معلوم ہوتا ہے کہ جو بھی شی انسان کے جسم سے نکلے چاہے وہ سبیلین سے نکلے یا غیر سبیلین (کیونکہ استحاضہ کا خون سبیلین کے علاوہ سے آتا ہے وہ بھی ناقض وضوء ہے۔ از مترجم) سے نکلے سب ناقض وضوء ہے البتہ کونسی شی کتنی مقدار میں ناقض ہے اس کی تفصیل فقہ کی کتب میں ہے۔

وھم: یہاں یہ وسوسہ نہ ہو کہ استحاضہ کا خون تو سبیلین میں سے کسی ایک راستہ سے نکلتا ہے (تو صرف خارج من السبیلین ہی ناقض وضو ہوگا۔ از مترجم)

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ بظاہر تو دیکھنے میں اس کا خروج احد السبیلین سے ہوتا ہے حقیقت حال اس طرح نہیں ہے کیونکہ فقہاء نے جو ضابطہ لکھا ہے کہ سبیلین اور غیر سبیلین سے خارج ہونے والی شے ناقض وضوء ہے تو وہاں سبیلین سے مراد ایک تو پاخانہ نکلنے کی جگہ ہے اور دوسری سبیل سے مراد پیشاب نکلنے کی جگہ ہے اور یہ استحاضہ کا خون پیشاب کے راستہ سے نہیں آتا بلکہ رگ سے آتا ہے۔[1] جیسا کہ ہر وہ شخص جانتا ہے جس کو عورتوں کے احوال کے متعلق تھوڑا بہت علم ہو...... ہاں منی اور استحاضہ کا محل ایک ہی ہے۔ مقام غائط کی جگہ بھی اسی طرح ہے کہ اس سے نکلنے والی شی جب تک بہہ نہ جائے اس سے وضوء نہیں ٹوٹتا کیونکہ جو چیز مقام غائط سے نکل رہی ہے تو وہ اس وقت تک خارج نجس نہ کہلائیگی جب تک کہ اس کی حقیقت ظاہر نہ ہو جائے جیسا کہ بواسیر کے غدود نکلنے کی

---

(۱) فتح الرحمانی میں نہایۃ النہایۃ سے نقل ہے کہ عورت کا محل جماع بچہ کے نکلنے اور منی اور حیض کے نکلنے کی جگہ ہے اور اس کے اوپر پیشاب کا راستہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے مرد کیلئے پیشاب کا رستہ بنایا ہے ان دونوں کے درمیان ایک پتلی سی جھلی ہے اور پیشاب کے راستہ کے اوپر ایک اور کھال ہے جس کا کہ کچھ حصہ ختنہ میں کاٹ دیا جاتا ہے کذا فی الأوجز۔

صورت میں کیونکہ اس صورت میں جب تک دم سائل (بہنے والا) نہ ہو وضوء نہ ٹوٹے گا (تو بواسیر کے غدود سے جو خون رستا ہے اس کا حکم خارج من السبیلین کا نہیں ہے بلکہ اس سے وضوٹوٹے گا جبکہ نکلنے والی شی بہہ پڑے) بہر حال جو چیز سبیلین سے ایسی خارج ہو جو کہ عادۃً وہاں سے خارج نہیں ہوتی تو اس کا حکم ایسا ہی ہوگا گویا کہ وہ غیر سبیلین سے خارج ہو رہی ہے تو جب اس میں سیلان پایا جائے گا تب ناقض وضوء ہوگی۔

خارج من غیر السبیلین کو علماء احناف دم استحاضہ پر قیاس کرتے ہیں:

اس دم استحاضہ پر علماء نے ہر اس ناپاک شی کو قیاس کیا ہے جو کہ سبیلین کے علاوہ سے خارج ہو تو اس حدیث سے حنفیہ اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ جس طرح دم استحاضہ جو کہ رگ کا خون ہے ناقض وضوء ہے تو سبیلین کے علاوہ جو بھی ناپاک شی خارج ہوگی وہ ناقض وضوء ہوگی۔

خارج من غیر السبیلین کے نجس ہونے میں کثیر کی شرط ہے: جس حدیث شریف میں سائل نے نواقض وضوء کے متعلق سوال کیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ''کل ما خرج من السبیلین'' جواب مرحمت فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ سبیلین سے نکلنے والی شی چاہے تھوڑی ہو یا زیادہ مطلقاً ناقض وضوء ہے کیونکہ یہاں لفظ ''کل'' عام ہے اور اس کی صفت بھی عام لائی گئی ہے لیکن جو نجاست غیر سبیلین سے خارج ہو اس میں قلیل و کثیر کا فرق ہے کہ قلیل ناقض نہیں کثیر ناقض ہے۔

باب ما جاء فی الحائضِ أنها لا تقضِی[1] الصلاة

☆حدثنا قتیبة حَدَّثَنَا حَمَّادُ بنُ زیدٍ عن أیُّوبَ عن أبی قِلابة عن مُعَاذَةَ: أنَّ امرَأةً سَألَتْ عائشةَ، قالت: أتَقْضِی إحْدَانا صَلاتَهَا أیَّامَ مَحِیضِهَا؟ فقالت أحَرُورِیَّةٌ أنتِ؟ ! قَدْ کَانَتْ إحْدَانَا تَحِیضُ فَلا تُؤْمَرُ بِقَضَاءٍ.

قَالَ أبُو عِیسَی: هٰذا حدیث حسن صحیح. وقد رُوِیَ عن عائشةَ مِنْ غَیْرِ وَجْهٍ: أنَّ الحائضَ لا تَقْضِی الصَّلاةَ. وهو قَوْلُ عَامَّةِ الفقهاءِ، لا اختلافَ بینهم فی ان الحائِضَ تَقْضِی الصَّوْمَ وَلا تَقْضِی الصَّلاةَ.

باب ہے اس بیان میں کہ حائضہ عورت نماز کی قضاء نہیں کرے گی

حضرت معاذہؓ سے روایت ہے کہ ایک عورت نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا کہ کیا ہم عورتیں حیض کے دنوں کی

---

(۱) حائضہ پر نماز کی قضاء واجب نہ ہونے پر امت کا اجماع ہے: ابن منذر اور نووی نے تمام مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے کہ حائضہ عورت پر نماز کی قضاء واجب نہیں لیکن روزہ کی قضاء واجب ہے۔
خوارج کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ وہ حائضہ پر نماز کی قضاء واجب قرار دیتے ہیں۔ سمرہ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نماز کی قضاء کا حکم دیا کرتے تھے، لیکن ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ان پر نکیر فرمائی، حافظ فرماتے ہیں کہ حیض میں نماز کی قضاء کے عدم وجوب پر اجماع منعقد ہوگیا۔ کذا فی البذل۔

نمازوں کی قضاء کریں گی؟ تو حضرت عائشہؓ نے جواب دیا احــروریۃٌ انــتِ کیاتم خارجیۃ ہو (حروریۃ منسوب ہے حرورہ کی طرف۔ یہ کوفہ سے دو میل کے فاصلے پر جگہ ہے اس مقام پر خوارج کا سب سے پہلا اجتماع ہوا۔ اور کہا جاتا ہے کہ اسی جگہ پر قصہ تحکیم بھی پیش آیا۔ جب حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور عمرو بن العاصؓ کو حکم بنایا گیا۔ اسی لیے خارجیہ کو حروریہ بھی کہتے ہیں) ہم میں سے ایک عورت کو حیض کا خون آتا تو اس کو قضاء کا حکم نہیں دیا گیا۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور حضرت عائشہؓ سے متعدد طرق سے مروی ہے کہ حائضہ عورت نماز کی قضاء نہیں کرے گی اور یہ تمام فقہاء کا مذہب ہے اور ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حائضہ عورت نماز کی قضاء نہیں کرے گی اور روزوں کی قضاء کرے گی۔

﴿تشریح﴾

حائضہ سے نماز کی قضاء معاف ہونے جبکہ روزہ کی قضا لازم ہونے میں حکمتیں:

۱۔ الحرج مدفوع: نماز کی قضا لازم کرنے کی صورت میں نمازیں بہت زیادہ ہو جائیں گے اگر عورت کو ان کی قضاء کا حکم ہوتو عورت مشقت میں پڑ جائیگی حالانکہ قرآن پاک میں ہے **وماجعل علیکم فی الدین من حرج.**

۲۔ ناپاکی نماز کی شرائط کے منافی ہے: دوسری وجہ یہ ہے کہ حیض کی حالت خون اور ناپاکی کی ہے جبکہ نماز نظافت اور طہارت والی شئی ہے تو ان دونوں میں تضاد ہے کیونکہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے لہٰذا جو عورت ناپاکی کی صفت کے ساتھ متصف ہے تو وہ نماز کے اداء کرنے کے قابل نہیں، لیکن یہ عورت روزہ کی قضاء کریگی کیونکہ روزہ کی تعریف یہ ہے کہ مفطرات ثلاثہ سے دن میں اپنے آپ کو روکنا روزہ کی نیت کے ساتھ، تو روزہ کے مفہوم میں کوئی ایسا معنیٰ نہیں ہے جو ناپاکی کے منافی ہو۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ خون کی ناپاکی کے ساتھ متصف ہونا (یعنی عورت کا حائضہ ہونا۔ از مترجم) اور روزہ کی ادائیگی کے قابل ہونا ان دونوں میں اتنا تضاد نہیں ہے۔

بخلاف ناپاکی کی حالت (عورت کا حائضہ ہونا) اور نماز کے اداء کرنے کے قابل ہونا کہ ان دونوں صفتوں میں منافات بہت زیادہ[1] ہے۔

حضرت قطب الارشاد کے کلام کا خلاصہ:

اگر چہ جو عورت حیض ونفاس کے خون کے ساتھ متصف ہے (یعنی وہ حائضہ اور نفاس والی عورت ہے) تو حیض ونفاس کا خون نماز روزہ[2] دونوں کے اداء کرنے سے مانع ہے البتہ رمضان کے مہینہ کا آنا رمضان کے روزوں کو اس ناپاک عورت کے لئے

---

(۱) کذا فی الأصل والصواب علی الظاہر بدلہ اقل۔

(۲) اشکال: جب طہارت روزہ کے لئے شرط نہیں ہے تو جو عورت خون کی ناپاکی کی حالت میں ہو وہ روزہ رکھنے کے قابل ہے تو عورت رمضان کے روزے اداء کرسکتی ہے؟

جواب: شارع علیہ السلام نے جب خون کی صفت سے متصف عورت کو روزہ سے منع فرمایا تو معلوم ہوا کہ اس عورت میں روزہ کے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

(حائضہ اور نفاس والی کے لئے) نفس وجوب کا تقاضہ کرتا ہے (لیکن نماز کا وقت اس عورت کے لئے نفس وجوب کا بھی تقاضہ نہیں کرتا) لیکن روزہ میں اس ناپاکی کی صفت کی وجہ سے یہ عورت روزہ کے اداء کرنے کی فی الحال صلاحیت نہیں رکھتی اگرچہ یہ عورت نفس وجوب صوم کی اہل ہے، فافہم۔

یہ ایک ایسی تشریح ہے جو تمہارے کانوں نے پہلے نہ سنی ہوگی اور اس کی خوبی مخفی نہیں اور یہ ہمارے شیخ (گنگوہی) کے معمولی افادات میں سے ہے۔ادام اللہ ظلال مجدہ۔

باب الجنب والحائض (۱) انهما لا يقرانِ القرآنَ

☆حدثنا عليُّ بنُ حُجْرٍ والحسنُ بْنُ عَرَفَةَ قالا: حَدَّثَنَا اسمٰعيلُ بنُ عَيَّاشٍ عن موسى بنِ عُقْبَةَ عن نافعٍ عن ابن عُمَرَ عن النبيِّ ﷺ قال: لَا تَقْرَإِ الحَائِضُ، وَلَا الجُنُبُ شَيْئاً مِنَ الْقُرْآنِ. قال وفي البابِ عن علي.

قَالَ اَبُوعِيسى: حديثُ ابنِ عمرَ حديثٌ لانعرفهُ الا من حديثِ اسمٰعيلَ بنِ عياشٍ عن موسى بنِ عُقْبَةَ عن نافع عن ابن عمر عن النبى ﷺ قال: لَايَقْرَأُ الجنبُ ولا الحائضُ.

وهو قولُ اكثرِ اهل العلم من اصحاب النبى ﷺ والتَّابعينَ وَمَنْ بَعْدَ هُمْ، مِثْلُ: سفيان الثوريّ وابنِ المباركِ، والشافعيّ، واحمدَ، واسحق، قالوا: لاتقرأُ الحائضُ ولا الجنبُ من القرآنِ شيئاً، اِلَّا طَرَفَ الآيَةِ وَالحَرْفَ ونحوَ ذٰلِكَ، وَرَخَّصُوا للجنبِ والحائض فى التَّسْبِيحِ والتَّهْلِيلِ.

قال: وسمعتُ محمدَ بنَ اسمٰعيل يقولُ: اِنَّ اسمٰعيلَ بنَ عَيَّاشٍ يَرْوِى عن اهل الحجاز واهل العراق احاديثُ مَناكيرَ كَاَنَّهُ ضَعَّفَ روايتَهُ عنهم فِيمَا يَنْفَرِدُ بِهِ وقال: اِنَّمَا حديثُ اِسْمٰعيلَ بنِ

(بالقیہ گذشتہ صفحہ) اداء کرنے کی قابلیت نہیں ہے۔ ہاں نماز اور روزہ میں یہ فرق ہے کہ ناپاکی کی حالت (حیض ونفاس) روزہ کی حقیقت کے منافی نہیں اس لئے روزہ کی قضاء واجب ہے۔اور یہ ناپاکی نماز کی حقیقت کے منافی ہے اس لئے نماز کی قضاء واجب نہیں۔

(۱) ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ حائضہ اور جنبی قرآن کی تلاوت نہیں کر سکتے۔

مالکیہ سے حائضہ کے متعلق دو روایتیں ہیں، ابن العربی فرماتے ہیں: جنبی قرآن کی تلاوت نہیں کر سکتا بعض بدعتی لوگ اس کے لئے قرآن پڑھنا جائز کہتے ہیں۔یہ حدیث ہمارے مذہب کی دلیل ہے حائضہ کے متعلق مالکیہ کی دو روایات میں سے اصح روایت یہ ہے کہ حائضہ کے لئے تلاوت کو جائز کہتے ہیں۔

امام مالک سے دو روایتیں ہیں

۱۔جنبی پر قیاس کرتے ہوئے اس کو بھی قرأۃ القرآن منع ہے۔

۲۔حائضہ کے لئے تلاوت جائز ہے کیونکہ حیض غیر اختیاری شے ہے اور طویل مدت کے لئے ہے لہٰذا عورت کو تلاوت سے روکنے کی صورت میں قرآن بھولنے کا خطرہ ہے، بخلاف جنبی کے کہ جنابت دور کرنا اس کے اختیار میں ہے اور وہ فوراً اس کو زائل کر سکتا ہے، یہی اصح روایت ہے، انتہی۔

قلت: اکثر شراح بخاری کہتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا میلان اس طرف ہے کہ جنبی اور حائض کے لئے تلاوت قرآن جائز ہے، فتامل۔

عَیَّاشٍ عن اھلِ الشامِ. وقال احمدُ بنُ حنبلٍ: اسمٰعیلَ بنِ عَیّاشٍ اَصْلَحُ من بَقِیَّۃَ، ولبَقِیَّۃَ احادیثُ مَنَاکیرُ عن الثِّقَاتِ. قَالَ اَبُوْعِیسیٰ: حدثنی بِذٰلِکَ احمدُ بنُ الحسنِ قال: سمعتُ احمدَ بنَ حَنْبَلٍ یقوْلُ بذٰلِکَ.

باب ہے اس بیان میں کہ جنبی اور حائضہ قران کریم کی تلاوت نہیں کر سکتے

حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضورﷺ نے ارشاد فرمایا کہ حائضہ اور جنبی قرآن میں سے کچھ بھی نہیں پڑھ سکتے۔

وفی الباب: باب میں حضرت علیؓ سے روایت ہے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابن عمرؓ کی حدیث ہم صرف اسمٰعیل ابن عیاش ہی کی سند سے پہچانتے ہیں۔ اسمٰعیل بن عیاش نے موسی بن عقبہ عن نافع عن ابن عمر عن النبی ﷺ کی سند سے نقل کیا کہ حائضہ اور جنبی قرآن کی تلاوت نہیں کر سکتے۔ حضورﷺ کے صحابہؓ اور تابعین میں سے اکثر اہل علم کا یہی قول ہے۔ اور ان کے بعد کے علماء نے اسی کو اختیار کیا جیسے سفیان ثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد، اسحٰق کہتے ہیں کہ حائضہ اور جنبی قرآن میں سے کچھ بھی نہیں پڑھ سکتے۔ مگر آیت کا ایک ٹکڑا اور ایک آدھ حرف اور اس کے مانند۔۔ اور انہوں نے جنبی اور حائضہ کے لیے یہ رخصت دی کہ وہ تسبیح اور تہلیل پڑھ سکتے ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے محمد بن اسمٰعیل امام بخاریؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اسمٰعیل بن عیاش اہل حجاز اور اہل عراق سے منکر احادیث نقل کرتے ہیں گویا کہ امام بخاریؒ کے یہاں اسمٰعیل بن عیاش اہل عراق سے جو روایت نقل کرنے میں متفرد ہو تو وہ روایت ضعیف ہے۔

اور امام بخاریؒ نے فرمایا کہ اسمٰعیل بن عیاش کی وہ روایات جو وہ اہل شام سے نقل کریں وہ قابل قبول ہیں۔ امام احمدؒ نے فرمایا اسمٰعیل بن عیاش بقیہ (راوی) سے بہتر ہے اور بقیہ راوی، ثقہ راویوں سے منکر روایات نقل کرتا ہے۔

امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ امام احمد بن حنبل کا یہ قول مجھ سے احمد بن حسن نے بیان کیا۔

﴿تشریح﴾

قوله: وقال احمد بن حنبل اسماعیل بن عیاش أصلح من بقیة

اسماعیل بن عیاش کو "اصلح من بقیة" کہنے کی وجہ:

اسماعیل [۱] بن عیاش، بقیہ راوی سے اس لئے اصلح ہے کیونکہ یہ اسماعیل راوی، منکر احادیث صرف اہلِ حجاز اور اہل عراق سے نقل کرتے ہیں یہ اسماعیل بن عیاش کسی ثقہ راوی سے کوئی منکر حدیث نقل نہیں کرتے، بخلاف بقیہ کے کہ ان کی کئی منکر روایات بہت

---

(۲) یعقوب بن سفیان کہتے ہیں کہ اسماعیل ابن عیاش کو ایک قوم نے ضعیف قرار دیا ہے حالانکہ وہ ثقہ اور عادل راوی ہیں اہل شام کی احادیث کو خوب جاننے والے ہیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ اعتراض اسماعیل راوی پر یہ کرتے ہیں کہ کہ وہ اہل مدینہ اور اہل مکہ کے ثقہ راویوں سے غریب احادیث نقل کرتے ہیں۔ یہ بات تو مسلم ہے لیکن بہت سے ائمہ نے تصریح کی ہے کہ ان کی وہ احادیث جو اہل شام سے مروی ہیں وہ بالکل صحیح السند ہیں۔

سے ثقہ راویوں سے مروی ہیں (لہٰذا امام احمد کے قول کا یہ مطلب ہوا کہ اسماعیل راوی بقیہ (راوی) سے زیادہ ثقہ ہے۔

باب ما جاء فی مباشرة الحائض

☆حدثنا بُنْدَارٌ حَدَّثَنَا عبدُ الرَّحمٰنِ بنُ مَهْدِیٍّ عن سفیانَ عن منصورٍ عن ابراهیم عن الاَسْوَدِ عن عائشةَ قالت: کَانَ رسولُ اللّٰه ﷺ اذا حِضْتُ یَأْمُرُنِی اَنْ اَتَّزِرَ، ثم یُبَاشِرُنِیْ قال: وفی الباب عن اُمِّ سَلَمَةَ، ومَیْمُونَةَ.

قَالَ اَبُو عیسی: حدیث عائشة حدیث حسن صحیح.

وهو قولُ غیر واحدٍ من اهل العلم من اصحاب النبی ﷺ والتابعین، وبه یقولُ الشافعیُّ، واحمدُ، واسحٰقُ.

باب ہے حائضہ بیوی کے ساتھ مباشرت کا بیان

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ کی عادت تھی کہ جب میں حائضہ ہوتی تو مجھے حکم دیتے کہ میں ازار باندھ لوں پھر آپ ﷺ میرے ساتھ مباشرت فرماتے (یعنی میرے جسم کو اپنے جسم سے ملاتے)

وفی الباب: باب میں ام سلمہؓ اور میمونہؓ سے روایات ہیں

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ عائشہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ کے صحابہؓ اور تابعین میں متعدد اہل علم کا یہ مذہب ہے اور اسی کو امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور اسحٰقؒ نے اختیار کیا ہے۔

﴿تشریح﴾

قولها: اذا حضت یأمرنی أن اتزر

''اتزر'' کے لفظ اور معنی میں کلام ہے

اس لفظ ''اتزر'' کے تلفظ اور معنی کے اندر علماء نے کلام کیا ہے۔

تلفظ میں کلام:

تلفظ[1] میں کلام یہ ہے کہ یہ باب افتعال سے صیغہ واحد متکلم ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ باب افتعال کے ہمزہ کو ت سے بدل کر تاء

---

(۱) قلت: اہل لغت صرف اس لفظ کو قواعد عرب میں غلطی قرار دیتے ہیں: اب اس کی وضاحت یہ کہ اہل لغت اور تصریف کی ایک جماعت جیسے مجد الدین، علامہ زمخشری وغیرہ نے اس لفظ کو قواعد عرب کے اعتبار سے غلط قرار دیا ہے۔

اہل لغت کی تغلیط پر رد: لیکن ان کی یہ تغلیط صحیح نہیں ہے جیسا کہ میں نے اوجز المسالک میں ان پر رد کیا کیونکہ یہ لفظ ایک، دو حدیثوں میں نہیں بلکہ متعدد احادیث میں مروی ہے۔ جیسا کہ حدیث باب اور بہت سی احادیث میں یہی لفظ ہے نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ایک کپڑے میں نماز کے متعلق اس طرح ہے: ''ان کان قصیرا فلیتزر به'' اس طرح اور بہت سی احادیث، حدیث میں شغل رکھنے والوں پر مخفی نہیں ہیں۔

افتعال میں مدغم کرنا صحیح نہیں ہے۔

رہالفظ ''اتخذ'' تو وہ نادر ہے۔(خلاصہ اشکال یہ ہوا کہ ''اتزر'' کالفظ لغت عرب کے قواعد کے خلاف ہے۔)

جواب نمبرا:

اس کا یہ ہے کہ اگر چہ یہ لفظ قواعد عرب کے موافق نہیں ہے لیکن اگر حضرت عائشہ سے اس کلمہ کا ثبوت ہو جائے تو یہ لفظ اسی طرح صحیح ہے کیونکہ یہ قواعد اکثر یہ ہوتے ہیں کلیہ نہیں۔

جواب نمبر۲:

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ لسان عرب (عربی زبان کا تکلم) قواعد عرب پر مقدم ہے قواعد کو لسان عرب پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

معنی میں کلام:

اس لفظ کے معنی میں یہ تفصیل ہے کہ علماء نے اس لفظ کے مختلف معانی بیان کئے ہیں۔

ا۔بعض علماء نے اتزر کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ ازار کو صحیح کرنے کا حکم اس لئے دیا تا کہ ناف کے نیچے سے گھٹنے تک بچا جاسکے (تو اس کے علاوہ جسم سے مباشرت صحیح ہے)

۲۔اور بعض علماء نے یہ معنی بیان کیا کہ ان کو یہ حکم دیا تھا کہ اپنے ازار کو شلوار کی طرح بنالے تا کہ ناف سے قدم تک اپنے آپ کو چھپالیں اور (اس دوسرے قول) کو امام ابوحنیفہ [1] نے اختیار کیا ہے اور یہی محتاط مذہب ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر فعل کا امت کے لئے تشریعی درجہ رکھنا ضروری نہیں

نبی کریم ﷺ سے اس کے علاوہ جو ثابت ہے وہ آپ کی خصوصیت میں سے ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے آپ پر زیادہ قابو رکھنے والے تھے لہٰذا آپ کا یہ فعل (اور وہ فعل تحت الازار انتفاع حاصل کرنا ہے) امتیوں کے لئے تشریعی حکم نہیں کیونکہ عام امتی حضور ﷺ کی طرح اپنے آپ پر قابو اور ضبط نہیں کرسکتا اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ عموماً ناف کے نیچے انتفاع حاصل کرنا مفضی ہو جاتا ہے، حرام فعل (جماع فی الحیض) کی طرف تو ناف کے نیچے انتفاع بھی حرام ہوگا [1] کیونکہ سبب کا حکم وہی ہوتا ہے جو مسبب کا

---

(۱) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تین قول ہیں: ا۔ناف سے گھٹنہ تک حائضہ سے اجتناب کیا جائے۔۲۔حائضہ بیوی کی ناف سے قدم تک کی جگہ سے احتیاط کی جائے۔۳۔صرف موضع دم سے اجتناب کیا جائے۔

مذہب ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی وضاحت حضرت شیخؒ کے کلام میں:

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے دوسرے قول کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب بتلایا ہے لیکن مجھے کافی تلاش کے باوجود امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا اس طرح کا قول نہیں ملا، صرف صاحب بحر نے محیط سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے ایک روایت اس طرح نقل کی ہے اہل فروع اور شراح نے یہاں دو قول ذکر کئے ہیں: ا۔حائضہ بیوی کی ناف سے گھٹنے تک احتیاط ضروری ہے یہ شیخین، امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہم کا مذہب ہے۔۲۔صرف خون کی جگہ سے احتراز کیا جائے۔اور یہ امام محمد اور امام احمد اور مالکیہ میں اصبغ اور شوافع میں سے امام نووی رحمۃ اللہ علیہم کا قول ہے۔بحر وغیرہ میں اسی طرح ہے۔

(۱) عبارت کی توضیح: اصل مخطوطہ میں اسی طرح ہے ماقبل سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں یکون کی خبر رہ گئی ہے اصل میں عبارت ''فیکون مسبب الحرام حراما'' ہے۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ اس کی خبر بالکل ظاہر تھی اس لئے اس کو حذف کر دیا ہے۔اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یکون میں ضمیر اس کا اسم ہے جس کا مرجع مباشرت ما تحت الازار ہے اور اس کی خبر ''سبب الحرام'' ہے۔

ہوتا ہے لہٰذا مفضی الی الحرام پر حرام کا حکم لگایا جائے گا، جیسا کہ فرض نماز کے اسباب کو اختیار کرنا فرض ہے۔

۳۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ حدیث میں صرف موضع دم (محل خاص) سے انتفاع حاصل کرنے کی ممانعت ہے اس کے علاوہ سب جائز ہے تو یہاں حدیث میں ازار درست کرنے کا مقصد محل دم پر کپڑے کو باندھنا ہے تا کہ اس سے بچا جائے، لیکن اس مذہب میں یہ نقص ہے کہ سبب کو اختیار کرنے کی صورت میں مسبب میں واقع ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے جیسا کہ مشہور مقولہ ہے جو "حمی" (مخصوص چراگاہ) کے اردگرد (جانور) چرائے گا قریب ہے کہ وہ بادشاہ کی اس حمی کے اندر داخل ہو جائے۔ والله المسئول للعصمة عن معاصيه.

باب ماجاء فِيْ مُؤَاكَلَةِالْجُنُبِ وَ الحائض وسورهما

☆حدثنا عباسٌ العَنبَرِيُّ ومحمدُ بنُ عبدِ الاعْلَى قالا حَدَّثَنَا عبدُ الرحمٰنِ بنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا معاويةُ بنُ صالحٍ عن العَلاءِ بنِ الحرثِ عن حَرَامِ بْنِ مُعَاوِيَةَ عن عَمِّهِ عبدِ الله بن سَعْد قال: سَأَلْتُ النبيَّ ﷺ عَنْ مُوا كَلَةِ الحائِضِ؟ فقال: وَاكِلْهَا. قال : وفي الباب عن عائشةَ ، وأنسٍ.

قَالَ اَبُو عيسى: حديثُ عبد الله بنِ سعدٍ حديثٌ حسنٌ غريبٌ.

وهو قولُ عامة اهل العلم: لم يَرَوْا بمُوا كلة الحائضِ بأساً.

واختلفوا في فضلِ وَضُوئِهَا: فَرَخَّصَ في ذٰلک بعضهم ، وَكَرِهَ بعضهم فَضْلَ طَهُورِهَا.

باب ہے جنبی اور حائضہ کے ساتھ کھانا کھانے کا حکم اوران کے جھوٹے کے بیان میں

حضرت عبداللہ بن سعدؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ سے حائضہ عورت کے ساتھ کھانا کھانے کے بارے میں سوال کیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا اس کے ساتھ کھانا کھالیا کرو۔

وفی الباب: باب میں عائشہؓ اور انسؓ سے روایات ہیں (واکلھا باب مفاعلہ سے ہے اس کے معنی ہیں اکھٹے کھاؤ)

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث عبداللہ بن سعد حدیث حسن غریب ہے۔ یہ تمام اہل علم کا مذہب ہے کہ حائضہ بیوی کے ساتھ کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ حائضہ عورت کے وضو کے باقی میں اختلاف ہے۔ بعض اہل علم نے اس کی رخصت دی ہے اور بعض اہل علم نے (حائضہ بیوی کے وضو کے باقی پانی کو) مکروہ سمجھا ہے۔

قوله: سألت النبي ﷺ عن مواكلة الحائض

سوال کا منشاء:

اس سوال کا سبب یہ ہے کہ صحابہ میں یہود کے ساتھ رہنے کی وجہ سے حیض کے متعلق سختی پیدا ہوگئی تھی کیونکہ یہود کے یہاں یہ طریقہ تھا کہ جب عورت حائض [1] ہو جاتی تو اس کو اپنے سے علیحدہ کر دیتے اور اس کے ساتھ کھانا پینا رہنا سہنا چھوڑ دیتے لہٰذا صحابہ

---

(۱) اس واقعہ کو امام مسلم اور ابوداؤد وغیرہ نے مفصلاً نقل کیا ہے۔

نے حائضہ عورت کے حکم کے متعلق سوال کیا تا کہ ان کو اس مسئلہ کے متعلق بصیرت حاصل ہو جائے۔عورت کے جھوٹے کا حکم اور اس کے مابقیہ سے طہارت حاصل کرنے کا حکم شاید میں پہلے کچھ لکھ چکا ہوں[1]۔

باب ماجاء الحائض تتناول الشیء من المسجد

☆حدثناقتیبة حَدَّثَنَاعبیدةُ بنُ حمیدٍعن الاعمشِ عن ثابتِ بنِ عبیدٍعنِ القاسمِ بنِ محمدٍ قال: قالت:لی عائشةُ: قال لی رسولُ اللهِﷺ نَاوِلِینِی الْخُمرَةَ مِنَ المسجِدِ.قالت:قُلتُ:اِنّی حَائِضٌ. قال: اِنَّ حَیضَتَکِ لَیسَتْ فِی یَدِکِ.وفی الباب عن ابن عمر،وَاَبِی هُرَیرَةَ.

قال ابوعیسی:حدیثُ عائشةحدیثٌ حسنٌ صحیحٌ. وهوقولُ عامَّةِ اهل العلم، لا نَعْلَمُ بینهم اِخْتِلَافًا فی ذلک: بِاَنْ لاَبَاْسَ ان تتناولَ الحائضُ شیئاً من المسجد.

﴿تشریح﴾

قوله: ان حیضتک لیست فی یدک

منشأ سوال وجواب:

اس سوال وجواب کا منشأ یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو معلوم تھا کہ حائضہ کے مسجد میں داخل ہونے کی ممانعت کی علت جسم کے تمام اعضاء میں موجود ہے کیونکہ حیض کی نجاست حکمی حائضہ کے ہر ہر جزء کے اندر حلول کرگئی ہے لہٰذا تمام اعضاء کا مسجد میں داخل کرنا منع ہوگا تو انہوں نے سمجھا کہ ہاتھ کو بھی مسجد میں داخل کرنا منع ہے۔

فہم حضرت عائشہؓ کی تردید اور مسئلہ کی اصل حقیقت:

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے ان کے اس خیال کی تردید فرمائی اور واضح فرمایا کہ حائضہ کے مسجد میں داخلہ کی ممانعت سے مراد یہ ہے کہ صرف ایسا عضو داخل کرنا جس کو عرف عام میں یا لغت میں یا شرعاً داخل ہونا نہیں سمجھا جاتا یہ ممانعت کے تحت نہیں آئے گا لہٰذا انسان کے جسم کے اعضاء میں سے صرف ایک جزء کو مسجد میں داخل کرنا ممنوع نہیں ہے لہٰذا صرف ہاتھ داخل کرنا بھی منع نہیں ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ حدثِ اصغر واکبر دونوں پورے جسم میں سرایت کر جاتے ہیں اس طرح کہ پورے جسم کی صفت بے وضوء اور جنبی لائی جاتی ہے اسی وجہ سے یہ بات مشہور ہے کہ حدث میں تجزّی نہیں ہے (کہ بعض اجزاءِ جسم میں حدث ہو اور بعض میں نہ ہو) جیسا کہ طہارت کے اندر بھی تجزّی نہیں ہے، تو جسم اس حیثیت سے کہ پورا کا پورا جسم حیض کی صفت۔کے ساتھ متصف ہو، سبب بنتا ہے مسجد میں داخل ہونے کی، ممانعت کا اس حیثیت سے نہیں کہ سر کا حدث الگ ہے اور پاؤں کا حدث الگ اور ہاتھ اور چہرہ کے حدث الگ الگ۔

---

(۱) قلت:"باب الرجل یستدفئ بالمرأة بعد الغسل" کے تحت یہ مسائل گزر چکے ہیں۔

حائضہ کا پورا جسم مسجد میں داخل کرنا منع ہے:

تو اگر حائضہ اپنے جسم کا صرف ایک جزء مسجد میں داخل کرے تو ممانعت کی علت نہیں پائی جارہی کیونکہ ممانعت پورے کے پورے حائضہ کے جسم داخل کرنے کی ہے اور یہاں ایک جزء داخل ہوا ہے جو مضر نہیں۔

اشکال: اشکال اس کلام سے یہ لازم آتا ہے کہ جو شخص مسجد میں داخل ہوا اور اپنے پاؤں یا ہاتھ کو مسجد سے باہر نکال دے تو اس کو بھی مسجد میں داخل ہونے والا شمار نہیں کیا جانا چاہئے کیونکہ پورا جسم تو مسجد میں داخل نہیں ہوا اور ممانعت تو پورے جسم کے داخل ہونے کی ہے جو کہ یہاں نہیں پائی جارہی ہیں (تو حائضہ کو اس کیفیت کے ساتھ مسجد میں داخل ہونا جائز ہونا چاہئے) کیونکہ یہاں ہاتھ یا پاؤں مسجد میں داخل نہیں۔

جواب: ہاتھ اور پاؤں کے بغیر بھی جسم حدث اور طہارت کی صفت سے متصف ہوسکتا ہے مثلاً ایک شخص کے ہاتھ یا پاؤں کاٹ دئے جائیں یا دونوں کاٹ دئے جائیں تو یہ اعضاء بقیہ جسم کے اعتبار سے شمار نہیں ہوں گے اسی طرح سر بھی ہے کہ جسم بغیر سر کے بھی طہارت اور حدث کی صفت کے ساتھ متصف ہوسکتا ہے۔

مثلاً: ایک میت بغیر سر کے پائی گئی تو بقیہ جسم کو غسل دیا جائے گا اور اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی لیکن اگر کسی انسان کا صرف سر پایا جائے تو اس کو غسل نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

معلوم ہوا کہ جسم بغیر سر کے طہارت کی صفت کے ساتھ موصوف ہوسکتا ہے لیکن سر بغیر دھڑ کے طہارت کی صفت کے ساتھ موصوف نہیں ہوسکتا اور نماز جنازہ کا مدار غسل دیئے جانے پر ہے۔ بہر حال معلوم ہوا کہ ہاتھ یا پاؤں اور سر کا نہ ہونا، جسم کے طہارت اور حدث کی صفت کے ساتھ موصوف ہونے سے مانع نہیں اس لئے یہ مسئلہ ثابت ہوا کہ جو جنبی مسجد میں داخل ہوا اور اس کا سر یا پاؤں یا دیگر اجزاء مسجد سے باہر ہوں تو یہ گناہگار ہوگا کیونکہ یہ شخص داخلِ مسجد کہلائے گا۔

اشکال: اس طرح تو جنبی اور محدث کے لئے قرآن کا چھونا بھی جائز ہونا چاہئے کیونکہ قرآن کے چھونے کا تحقق صرف ایک جزء (ہاتھ) سے متحقق ہوتا ہے تو جس طرح مسجد میں ہاتھ داخل کرنا صحیح ہے تو ہاتھ سے قرآن کا چھونا بھی جنبی وحائض کے لئے صحیح ہو، ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے؟

جواب: دخول مسجد اور مس مصحف میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ دخول مسجد تو پورے جسم کے ساتھ ہوتا ہے بخلاف قرآن مجید کے کہ اس کو صرف ایک جزء (ہاتھ) کے ساتھ چھوا جاتا ہے پورے جسم یا آدھے جسم کے ساتھ قرآن کریم کے چھونے کا کوئی معنی نہیں ہے لہٰذا جنبی اور حائضہ کو حالت جنابت میں قرآن پاک کو ہاتھ سے چھونے کی ممانعت آئی ہے کیونکہ قرآن پاک کو باقی اعضاء جسم کے ساتھ چھونا پہلے ہی سے منع تھا (بوجہ بے ادبی کے) لہٰذا جنبی اور حائضہ کو قرآن اور حدیث میں جہاں قرآن پاک چھونے سے منع کیا گیا ہے اس سے مراد خاص ہاتھ سے چھونے کی ممانعت ہے ورنہ اس نہی کا کوئی فائدہ نہ رہے گا کیونکہ تمام اعضاء جسم کے ساتھ قرآن پاک کو چھونا پہلے ہی سے عرفاً ممنوع سمجھا جاتا ہے۔

اشکال: نبی کریم ﷺ نے یہاں پر مسجد کی چٹائی استعمال فرمائی تھی تو اس سے یہ وہم ہوسکتا ہے کہ مسجد کے ساز وسامان کا

استعمال کرنا اور اسے گھر لے جانا جائز ہے۔

جواب: یہ چٹائی اور بوریا[1] مسجد کی وقف کردہ اشیاء میں سے نہ تھی کیونکہ اس زمانہ میں وقف کرنے کی عادت صحابہ کرام میں معروف نہیں تھی بلکہ یہ چٹائی حضور علیہ السلام کی ذاتی ملکیت تھی جس کو کبھی مسجد میں بچھاتے اور کبھی گھر میں چنانچہ اس پر لفظ ''الخمرۃ'' کا الف ولام عہدی دلالت کر رہا ہے کہ یہ خاص نبی کریم ﷺ کی ذاتی چٹائی تھی اگر اس سے خاص چٹائی مراد نہ ہوتو ''ناولینی خمرۃ من المسجد'' کہا جاتا۔

اشکال: شاید وہاں صرف ایک ہی چٹائی تھی۔ اسلئے اس کو الف ولام عہدی کے ساتھ ذکر کیا گیا۔

جواب نمبر۱: اگر وہاں صرف ایک چٹائی ہوتی تو ناولنی خمرۃ المسجد (مجھے مسجد کی چٹائی پکڑا دو) کہا جاتا۔

جواب نمبر۲: نیز یہ ایک چٹائی (چھوٹا سا بوریہ) پوری مسجد نبوی میں کیا کام آسکتا ہے (تو یہ کہنا کہ پوری مسجد میں ایک ہی بوریہ تھا یہ محل نظر ہے۔ از زکریا)

تنبیہ: یہاں پر یہ امر قابل تنبیہ ہے کہ اس واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد سے باہر اپنے کمرہ میں تشریف فرما تھے۔

''من المسجد''

اور من المسجد کا تعلق من المسجد[2] سے ہے لہٰذا امام نوویؒ نے قاضی عیاض سے جو نقل کیا ہے کہ من المسجد کا تعلق قال کے ساتھ ہے اس تکلف کی ضرورت نہیں۔ نووی شرح مسلم میں قاضی عیاض کی عبارت اس طرح ہے ''کہ اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مسجد سے یہ بات ارشاد فرمائی یعنی جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف فرما تھے اور چٹائی مسجد سے باہر تھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو یہ حکم فرمایا کہ میں چونکہ مسجد میں معتکف ہوں، تم مسجد کے باہر رکھی ہوئی چٹائی مجھے پکڑا دو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اپنے کمرے میں اس وقت حائضہ تھیں جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ''ان حیضتک لیست فی یدک'' اس پر دلالت کر رہا ہے تو ان کو اس حالت میں اپنا ہاتھ مسجد میں داخل کرنا خلاف شرع لگا تھا، یہ مطلب نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کمرے میں بیٹھے ہوئے ان سے فرمایا ہو کہ مسجد میں رکھی ہوئی چٹائی نکال کر کمرے میں دیدو۔ (کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو خود ہی مسجد میں معتکف تھے) نیز اس صورت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو مسجد کے اندر چٹائی لینے کیلئے داخل ہونا پڑے گا تو اس صورت میں ہاتھ کی تخصیص کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ انتہی کلامہ۔

قاضی عیاض کے دعویٰ پر رد:

یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ قاضی عیاضؒ نے حدیث پاک کے ظاہری مفہوم سے ہٹ کر معنی بیان کیا ہے۔ لیکن ان کا دعوی

---

(۱) لفظ بوریاء، بوری، بوریہ، باریاء، باریہ، ان تمام کے معنی ہے بُنی ہوئی چٹائی۔ حسن ابن الربیع البواری امام بخاری ومسلم کے شیخ تھے بوریہ کی خرید وفروخت کرتے تھے اس لئے ان کو البواری کہا جاتا ہے۔

(۲) یہ لکھنے والے کی غلطی ہے صحیح عبارت جیسا کہ صاحب المجمع کہتے ہیں کہ ''من المسجد'' کا تعلق یا تو ناولینی کے ساتھ ہے یا ''قال'' کے ساتھ۔

قلت: میرے نزدیک پہلے احتمال کی صورت میں راجح یہ ہے'' من المسجد'' فعل محذوف کے ساتھ متعلق ہے یعنی ''آخذۃ من المسجد'' (حضرت گنگوہی کی تقریر کے مطابق یہ لفظ ''ناولینی'' کے ساتھ متعلق ہے۔ از زکریا مدنی)

ثابت نہیں ہوسکتا (اوران کے دعویٰ کی بنیاداس پر ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد سے باہر ہوں تو حضرت عائشہ کو مسجد سے چٹائی لینے کے لئے مسجد میں ہاتھ پاؤں اور جسم داخل کرنا پڑے گا) حالانکہ یہ احتمال موجود ہے کہ چٹائی کمرے کے دروازہ کے قریب مسجد کے کنارے پر رکھی ہو جس کو ہاتھ ڈال کر اٹھایا جاسکتا ہو لہٰذا عبارت کے ظاہر کو چھوڑنا مناسب نہیں اور نہ ہی اس کی ضرورت ہے۔

حضرت گنگوہی کی توجیہ کی مؤیدات:

اور ہماری بیان کردہ تشریح کے مطابق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر نفل نمازیں بلکہ سارے نوافل گھر میں ہی ہوا کرتے تھے، تو چٹائی مسجد میں صرف اس وقت بچھائی جاتی جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو فرض نماز پڑھاتے ہوں تو یہ چٹائی محراب میں بچھتی تھی۔ تو اس طرح ہماری تشریح کی تائید ہوتی ہے قاضی عیاض کی بیان کردہ تشریح اس لئے بھی کمزور ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف فرماتے تھے اور حضرت عائشہؓ باہر سے چٹائی پکڑا رہی تھیں تو اس صورت میں عائشہ رضی اللہ عنہا کو مسجد میں چٹائی پکڑانے کے لئے اپنا ہاتھ داخل کرنے کی ضرورت ہی نہیں بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح چٹائی لے سکتے تھے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہاتھ مسجد کے باہر ہی رہتا، فافہم، ہماری تشریح کی تائید مصنف کے اس ترجمۃ الباب[1] سے بھی ہورہی ہے جس میں مصنف یہ ثابت کررہے ہیں کہ حائضہ عورت مسجد سے کوئی شئی اٹھاسکتی ہے چنانچہ باب کے آخر میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کسی کا بھی اختلاف نہیں کہ حائضہ عورت مسجد سے کچھ لے سکتی ہے (تو گویا مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا ترجمۃ الباب شارحہ ہے جو حدیث کی شرح بن گیا۔ از زکریا مدنی)

باب فی كراهيةِ اتيانِ الحائض

☆حدثنا بُندارٌ حَدَّثَنَا يحيىٰ بنُ سعيد وعبدُ الرحمن بنُ مَهديّ وبَهزُ بنُ اَسَدٍ قالوا: حَدَّثَنَا حمادُ بنُ سَلَمَةَ عن حَكيم الاَثرَم عن ابى تمِيمَةَ الهُجَيمِيّ عن ابى هريرةَ عن النبى ﷺ قال: مَنْ اَتىٰ حَائِضاً اَوِ امْرَاَةً فِى دُبُرِهَا اَوْ كَاهِناً: فَقَدْ كَفَرَ بِمَا اُنْزِلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ ﷺ.

قال ابوعيسى: لانَعْرِفُ هذا الحديث إلا من حديث حكيم الاثرم عن ابى تميمة الهجيمى عن ابى هريرة. وانما معنى هذا عند اهل العلم على التغليظ.

وقد رُوِىَ عن النبى ﷺ قال: مَنْ اَتَى حائضاً فَلْيَتَصَدَّقْ بدينارٍ. فلو كان اتيانُ الحائض كُفراً لم يُؤْمَرْ فيه بالكفارَةِ. وضَعَّفَ محمدٌ هذا الحديثَ من قِبَلِ اسناده. وابو تميمة الهُجيمى اسمه طريف بن مجالد.

باب ہے حائضہ عورت سے جماع کی حرمت کے بیان میں

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا جس نے حائضہ عورت سے صحبت کی یا وہ عورت کے

(۱) امام ابوداودؒ وغیرہ نے بھی اس حدیث پر ایسا ہی ترجمۃ الباب قائم کیا ہے۔

پیچھے سے آیا یا کسی کاھن کے پاس جائے تو اس نے انکار کیا اس چیز کا جو محمد ﷺ پر نازل ہوا۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ہم اس روایت کو حکیم الاثرم کی روایت کے علاوہ نہیں جانتے۔ جو انہوں نے **ابو تمیمة الهجیمی** سے اور انہوں نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ اور اس حدیث کا معنی اہل علم کے نزدیک سختی اور وعید پر محمول ہے۔ اور حضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا جو حائضہ کے ساتھ جماع کرے وہ ایک دینار صدقہ کرے۔ اگر یہ کفر ہوتا تو آپ ﷺ کفارے کا حکم نہ دیتے اور امام محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ نے اس حدیث کو سند کی رو سے ضعیف قرار دیا ہے۔ اور ابو تمیمة الهجیمی کا نام طریف بن مجالد ہے۔

﴿تشریح﴾

نفس اتیان الکاہن موجب کفر نہیں

قوله من أتی كاهنا

کاہن کے پاس جانے سے مراد یہ ہے کہ (کاہن شخص جو غیبی امور کے متعلق بتاتا ہے) اس کی ان باتوں کی تصدیق بھی کرے۔[1] صرف کاہن کے پاس جانے سے آدمی کافر نہیں ہو جاتا۔

مثال کے طور پر کوئی شخص کسی کام سے اس کے پاس جاتا ہے یا اس کو جھٹلانے کے لئے اس کے پاس جاتا ہے یا اس کو ہرانے کے لئے یا اس کے ساتھ مذاق و استھزاء کے لئے جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اسی طرح وہ آدمی جس کو معلوم ہے کہ جنات کاہنوں کو خبریں پہنچاتے ہیں بعض خبریں سچی ہوتی ہے اور بعض جھوٹی تو ایسا شخص بھی کافر نہیں ہے۔

مرتکب کبیرہ باجماع امت کافر نہیں:

اس حدیث شریف میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے گناہ کبیرہ کرنے والے شخص کو کافر فرمایا ہے جیسا کہ حدیث باب میں ہے کہ جو شخص حائضہ بیوی سے جماع کرے یا کسی عورت کے ساتھ بدفعلی کرے تو اس کو کافر فرمایا گیا ہے حالانکہ تمام امت کا اجماع ہے کہ مسلمان گناہ کبیرہ کرنے سے کافر نہیں ہوتا چاہے یہ حرام لذاتہ اور قطعی ہو جیسے یہاں پر ہے اور چاہے اس کی حرمت عبارۃ النص یا اشارۃ النص سے ثابت ہو ہر صورت میں ایسے حرام فعل کے مرتکب کو کافر نہ کہا جائے گا۔

حدیث مبارکہ کی تاویل:

لہٰذا اس حدیث کی تاویل میں مختلف اقوال ہیں:

ا۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ تغلیظ پر محمول ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے فعل کو جو حقیقت میں کفریہ فعل نہیں ہے اس کو کفریہ فعل فرمایا تاکہ لوگ اس کے کرنے سے اجتناب کریں۔

---

(۱) اکثر شراح ملا علی قاریؒ وغیرہ نے اس حدیث کا یہی معنی بیان کیا ہے ("اتیان کاھن" سے مراد کاہن کی تصدیق ہے)

۲۔اور بعض علماء نے اس حدیث کو استحلال (۱) پر محمول کیا ہے۔

حضرت گنگوہیؒ کی انوکھی تقریر:

الاستاذ العلام "ادام اللّٰہ ظلال جلالہ و افاض علی الطالبین من زلال (۲) نوالہ" کے کلام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ شرک وکفر کے اس قدر مراتب ہیں کہ جن کا شمار ممکن نہیں اور اس کے اس قدر مختلف درجات ہیں کہ جن کا ضبط کرنا انسان کے اختیار سے باہر ہے لہٰذا شرک اور (۳) کفر کلی مشکک کے قبیل سے ہیں ان کا اطلاق چھوٹے گناہوں اور لغزشوں پر بھی ہو جاتا ہے اسی طرح کبیرہ گناہ اور کفر حقیقی پر ان کا اطلاق ہوتا ہے جو کہ مقابل ہے ایمان کے پس کفر اور شرک کے ان مراتب میں سے ہر ہر مرتبہ اور درجہ پر اس لفظ کا بلا تکلف اطلاق ہوسکتا ہے اس طرح تمام روایات میں تطبیق ہو جائیگی۔ ہمارے اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن پاک میں ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾ میں مفسرین کا اجماع ہے کہ یہاں شرک سے مراد ریاء ہے کیونکہ یہ بھی شرک خفی ہے۔

تو یہاں شرک کی تفسیر ریاء کے ذریعہ کرنے سے یہ ثابت ہوا کہ گناہ کے درجات میں سے ہر ہر درجہ کسی نہ کسی حصہ میں کفر کا درجہ بھی ہوتا ہے اور اس کی دلیل بعض روایات میں شرک دون شرک (۴) کے الفاظ ہیں لہٰذا ان کثیر قرائن کے پیش نظر آپ پر یہ بات

---

(۱) درمختار میں ہے کہ جو شخص ان افعال کو حلال سمجھے اس کو کافر قرار دیا جائے گا اور اسی طرح جمہور کے نزدیک جو شخص لواطت کو حلال سمجھے وہ بھی کافر ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں مسائل میں مستحل (حلال سمجھنے والے) کی تکفیر نہ ہوگی اور یہی قول قابلِ اعتماد ہے کیونکہ یہ دونوں فعل حرام لغیرہ ہیں۔

(۲) زلال: خالص خوشگوار پانی، فالودہ۔ نوال: عطیہ، دادودہش اس کا ترجمہ یوں ہوگا: اللہ تبارک وتعالیٰ ان کی بزرگی اور عظمت کا سایہ ہم پر ہمیشہ ہمیشہ قائم رکھے اور اللہ تبارک وتعالیٰ طلبہ کو ان کے دادودہش کے خوشگوار پانی اور ستھرے پانی سے سیراب فرمائے۔ ازمترجم)

(۳) یعنی کفر وشرک دونوں کلی مشکک ہیں:
کلی کی دو قسمیں ہیں: ۱۔کلی اگر ذہن میں موجود افراد یا خارج اور نفس الأمر میں موجود افراد کے اوپر برابر صادق آئے تو اس کو کلی متواطی کہتے ہیں جیسے انسان یہ کلی متواطی ہے (نفس الامر اور خارج میں موجود اپنے ہر ہر فرد پر برابر سرابر صادق آرہا ہے) ۲۔اگر کلی اپنے بعض افراد پر بطور اولویت کے صادق آئے یا بعض افراد پر پہلے صادق آئے اور بعض افراد پر بعد میں اسی طرح بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ صادق ہو اور بعض میں کمی کے ساتھ تو اس کو کلی مشکک کہتے ہیں (جیسے سفیدی سیاہی وغیرہ۔ از زکریا)

(۴) بظاہر حضرت کی مراد ان الفاظ سے روایت بالمعنیٰ ہے، چنانچہ اس کے ہم معنیٰ بہت سی روایات مختلف الفاظ سے مروی ہے۔ درّ منثور میں شدّاد رضی اللہ عنہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ریاء کو شرکِ اصغر شمار کرتے تھے نیز علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے مسند احمد، حاکم وغیرہ سے شداد رضی اللہ عنہ کے واسطے سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان نقل کیا ہے کہ جو آدمی دکھانے کے لئے نماز پڑھتا ہے تو اس نے شرک کیا جو آدمی دکھاوے کے لئے روزہ رکھے وہ بھی مشرک ہے جو آدمی دکھاوے کے لئے صدقہ کرے وہ بھی مشرک ہے پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه﴾ آیت مبارکہ کی تلاوت فرمائی۔ سیوطی نے بیہقی وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ عبدالرحمٰن بن غنم رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص دکھاوے کے لئے روزہ رکھے وہ مشرک ہے اور جو شخص دکھاوے کے لئے نماز پڑھے وہ مشرک ہے اور جو شخص دکھاوے کے لئے صدقہ کرے وہ مشرک ہے تو آپ (عبدالرحمٰن) نے فرمایا کہ ہاں (میں نے سنا ہے) لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد اس آیت کی تلاوت فرمائی تھی ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه﴾ الخ پس صحابہ کرام پر یہ بات شاق گزری اور انہوں نے اس کو بہت سخت حکم محسوس کیا۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں تمہاری اس سختی کو ختم نہ کردوں صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ ضرور ختم فرمایئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس کی نظیر سورۂ روم کی آیت ہے ﴿وما آتيتم من رباً ليربو في اموال الناس﴾ لہٰذا جو شخص دکھاوے کے لئے عمل کرے تو عمل نہ اس کے لئے باعثِ ثواب ہوگا اور نہ باعثِ عقاب۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

ابر بدیہی کی طرح واضح ہو جائے گی کہ کفر و شرک دونوں کلی مشکک ہیں۔ لہٰذا اس معنی کو اچھی طرح غور و فکر کے ساتھ محفوظ کر لیں تا کہ سید الانام صلی اللہ علیہ وسلم کی بہت سی احادیث میں پریشانی کا شکار نہ ہوں۔ **واللّٰہ الهادی الی سبیل الرشاد وانه الموفق للصواب والسداد.**

باب ماجاء فی الكفارة فی ذلک

☆حدثنا عليُّ بنُ حُجرٍ حدثنا شَرِيکٌ عن خُصَيْفٍ عن مِقْسَمٍ عن ابن عباسٍ عن النبی ﷺ فی الرَّجُلِ يَقَعُ عَلَی امْرَأَتِهِ وَهِیَ حَائِضٌ، قال: يَتَصَدَّقُ بِنصفِ دينارٍ.

☆حدثنا الحسين بن حُرَيْثٍ حدثنا الفَضْلُ بن موسى عن ابی حَمْزَةَ السُّكَّرِی عن عبدالكريم عن مِقْسَمٍ عن ابن عباسٍ عن النبی ﷺ قال: اِذَا كَانَ دَماً اَحْمَرَ فَدِينَارٌ، وَاِنْ كَانَ دَماً اَصْفَرَ فَنِصْفُ دِيْنَارٍ.

قال ابو عيسى: حديثُ الكَفَّارةِ فی اِتْيانِ الحائِضِ قد رُوِیَ عن ابن عباس موقوفاً ومرفوعاً. وهو قولُ بعضِ اهلِ العلمِ. وبه يقول احمدُ، واسحق. وقال ابنُ المباركِ: يستغفرُ ربَّه، ولا كفارةَ عليه.

وقد رُوِیَ مثلُ قولِ ابنِ المبارک عن بعض التابعين، منهم: سعيدُ بن جُبَيرٍ، وابراهيم.

باب ہے اتیان حائضہ کی صورت میں کفارہ کا بیان

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے اس شخص کے بارے میں جو اپنی بیوی سے ایام حیض میں جماع کرے فرمایا کہ آدھا دینار صدقہ کرے۔

حدیث نمبر ۲ حدثنا الحسین بن حریث .... عن ابن عباسؓ

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا اگر سرخ رنگ کا خون ہو تو ایک دینار اور اگر زرد رنگ کا خون ہو تو آدھا دینار صدقہ کرے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ کفارے کی حدیث حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً اور مرفوعاً دونوں طرح سے مروی ہے اور یہی قول ہے بعض اہل علم کا اور امام احمد اور اسحٰق کا بھی ہے۔ اور ابن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ استغفار کر لے تو کوئی کفارہ لازم نہیں

(ما بقیہ گذشتہ) علامہ سیوطی نے حاکم سے یہ روایت نقل کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور بیہقی وغیرہ نے بھی اس کو نقل کیا ہے کہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ شرکِ خفی یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کی موجودگی میں اس کو دکھانے کے لئے نماز پڑھے اس طرح کی بہت سی روایات ہیں امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح البخاری میں **باب كفرٍ دون كفرٍ** کا عنوان قائم کیا ہے۔ حافظ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے اس سے اس اثر کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو امام احمد نے کتاب الایمان میں عطاء ابن ابی رباح کے طریق (سند) سے اور سیوطی نے درمنثور میں حاکم سے اور بیہقی وغیرہ نے بھی ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئک هم الكفرون﴾ الخ کی تفسیر کفرٌ دون کفرٍ سے نقل کی ہے۔

ہے۔ بعض تابعین جیسے سعید بن جبیرؒ اور ابراہیمؒ سے بھی ابن مبارکؒ کے قول کی طرح مروی ہے۔

«تشریح»

نصف اور پورے دینار کے صدقہ کے فرق کی توجیہ

قولہ: اذا کان دما احمر فدینار

اس فرق کی وجہ [1] یہ ہے کہ جب حائضہ بیوی کو سرخ خون آرہا ہے تو اس وقت میں اس شخص نے اس عورت کو زیادہ تکلیف پہنچائی ہے تو اس کا یہ جرم زیادہ بڑھا ہوا ہے۔ اس لئے ایک دینار کے صدقہ کا حکم فرمایا اور اگر خون زرد رنگ کا ہے تو اس وقت پہلے کے مقابلہ میں ضرر کم ہے لہٰذا نصفِ دینار صدقہ کا حکم فرمایا۔ ہاں حائضہ بیوی سے دونوں صورتوں میں یہ فعل حرام ہے۔

صدقہ کے حکم کی حکمت:

اس صدقہ کرنے کی حکمت یہ ہے کہ انسان کی طبیعت میں بخل فطرتاً داخل ہے اور یہ بخل مال کو خرچ کرنے نہیں دیتا۔ لہٰذا اس گناہ کی صورت میں مال خرچ کرنے کے ذریعہ ایک طرح سے اس گناہ سے اپنے آپ کو روکنا ہے کیونکہ یہ شخص مال کو خرچ کر کے اپنے نفس پر ایک گراں کام لاگو کر رہا ہے نیز دوسری حکمت یہ ہے کہ صدقہ بموجب حدیث اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کی آگ کو بجھا دیتا ہے اور ان گناہوں نے جن اعمالِ صالحہ میں کمی کر دی تھی صدقہ ان کا بدل بن جاتا ہے۔

کفارہ کے وجوب میں اختلاف ہے

یہاں ایک دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کے نقل کردہ مذہبوں میں) امام احمد اور اسحٰق وغیرہ کے نزدیک کفارہ [2]

---

(۱) قلت: حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے جو وجہ بیان کی ہے یہ بہت ہی عمدہ ہے اور یہ توجیہ بھی ہو سکتی ہے کہ سرخ اور زرد خون میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ سرخ خون تو حیض کی ابتداء میں ہوتا ہے اور زرد (پیلا) حیض کے آخر میں۔ شوہر حیض کے آخر حصہ میں بوجہ طویل زمانہ کے گزرنے کے فی الجملہ معذور شمار ہوگا بخلاف ابتداء حیض میں وہ بالکل معذور نہیں، فتأمل۔

نصف دینار یا ایک دینار کے کفارہ میں ائمہ کا اختلاف: جن علماء کے نزدیک ایک دینار یا نصفِ دینار کے کفارہ کا حکم ہے ان کا آپس میں اختلاف ہے
۱۔ امام احمد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ بدینار او بنصف دینار میں حکم اختیاری ہے چاہے ایک دینار صدقہ کرے چاہے نصف دینار۔ ۲۔ جبکہ ابن رسلان نے امام شافعی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ یہاں "او" تنویع کے لئے ہے یعنی ابتدائی حیض میں ایک دینار کے صدقہ کا حکم ہے اور حیض کے آخر میں یہ کام کرنے پر نصفِ دینار کے صدقہ کا حکم ہے، انتہیٰ۔

(۲) اقوالِ مختلفہ: قلت: جو ائمہ کفارہ کے قائل ہیں ان کا مقصد کفارہ کو علی الوجوب ثابت کرنا ہے، چنانچہ حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ بذل میں لکھتے ہیں کہ جو شخص حالتِ حیض میں اپنی بیوی سے ہمبستری کرے تو اس پر کفارہ کے واجب ہونے کے متعلق علماء کے مختلف اقوال ہیں:
۱۔ امام شافعی کا راجح قول جو کہ قول جدید ہے، امام مالک، امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہم کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت اور جمہور سلف کا مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص پر کفارہ واجب نہیں بلکہ توبہ واستغفار لازم ہے۔ ۲۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قولِ قدیم جو کہ ضعیف ہے اور یہی قول حسن بصری، سعید بن جبیر، ابن عباس، اسحٰق اور امام احمد کی دوسری روایت ہے کہ ایسے شخص پر کفارہ واجب ہے۔

وجوب کفارہ میں دوسرا اختلاف: پھر دوسرا اختلاف یہ ہے کہ جن ائمہ نے کفارہ کو واجب کہا ہے ان میں حسن بصری اور سعید بن جبیر کے نزدیک کفارہ غلام کو آزاد کرنا ہے، جبکہ باقی ائمہ کے نزدیک ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کرنا ہی کفارہ ہے ان کا استدلال حدیث باب سے ہے جو کہ ضعیف ہے صحیح مذہب میں کفارہ واجب نہیں ہے۔ امام نووی نے اسی طرح نقل کیا ہے۔

واجب ہے جبکہ باقی علماء کے نزدیک اس شخص پر کفارہ واجب نہیں۔ (ترمذی کی عبارت کا یہی معنیٰ صحیح ہے جیسا کہ حضرت شیخ کے حاشیہ میں کلام سے معلوم ہورہا ہے اگر چہ حضرت گنگوہیؒ نے اس کے برعکس کو اختیار کیا ہے۔ محمد زکریا مدنی۔)

یہ بھی مطلب ہوسکتا ہے کہ امام احمد واسحٰق کے نزدیک کفارہ دینا مستحب ہے اور باقی ائمہ کا قول لاکفارۃ علیہ کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل میں کفارہ دینا کافی نہیں جب تک کہ توبہ کا تحقق نہ ہو لہٰذا صرف کفارہ گناہ کو معاف نہ کرے گا اگر چہ فی الجملہ کفارہ ادا کرنے میں کچھ نہ کچھ فائدہ ہے۔

راجح معنیٰ: (التطبیق بین الاقوال المختلفہ)

راجح مطلب یہ ہے کہ دونوں جماعتوں کا مقصود ایک ہی ہے وہ یہ کہ جن علماء نے کفارہ کا حکم دیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اس شخص کو کفارہ دینا مستحب ہے اور جن علماء نے کفارہ کی نفی کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ کفارہ دینا واجب نہیں یا صرف کفارہ دینا بغیر توبہ کئے کافی نہیں۔

اس طرح مصنف نے ان دونوں جماعتوں کے مذہب مختلف الفاظ کے ساتھ ذکر کئے جن الفاظ کے ساتھ ان کا مذہب مصنف تک پہنچا بعینہ وہی الفاظ حضرت مصنف نے ذکر فرمادیئے لیکن دونوں جماعتوں کا مقصد ایک ہی ہے بہر حال کفارہ کے مستحب ہونے کا انکار[1] نہیں کیا جاسکتا۔

باب ما جاء فی غسل دم الحیض من الثوب

☆حدثنا ابنُ ابی عُمَر حَدَّثَنَاسفیانُ عن هشام بن عروةَ عن فاطمةَ بنتِ المنذرِعن اسماء ابنة ابی بکر: اَن امرَاةً سالتِ النبیَّ ﷺ عَنِ الثَّوبِ یُصِیبُهُ الدَّمُ مِنَ الحَیضَةِ؟ فقال رسولُ اللّٰہ ﷺ :حُتِّیهِ ثُمَّ اقُرُصِیهِ بالماء ، ثم رُشِّیهِ، وَصَلِّی فیهِ. قال : وفی الباب عن ابی هریرةَ. وامِّ قَیسِ بن مِحُصَنٍ. قال ابو عیسی: حدیث اسماء فی غَسُل الدم حدیث حسن صحیح. وقد اختلف اهل العلم فی الدم یکونُ علی الثوب فیصلی فیه قبل ان یَغُسِلَهُ:قال بعضُ اهل العلم من التابعین:اذاکان الدمُ مقدارَ الدِّرهَمِ فلم یَغُسِلُهُ وصلی فیه اعاد الصلاة. وقال بعضُهم : اذاکان الدَّمُ اکثرَمنُ قَدُرِ الدرهم اعادالصلاة.وهوقولُ سفیانَ الثوری وابن المبارک.
ولم یُوجِبُ بعضُ اهلِ العلم من التابعین وغیرِهم علیه الاعادةَ وان کان اکثرَمن قدرِالدرهم. وبه یقول احمدُ واسحٰقُ. وقال الشافعی: یجبُ علیه الغَسُلُ وانُ کان اقلَّ من قدر الدرهم. وشدَّدَ فی ذلک.

---

(۱) درمختار میں ہے کہ ایسے شخص کو ایک دینار یا آدھا دینار صدقہ کرنا مستحب ہے اور اس کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے کیا اس عورت پر بھی صدقہ [illegible] ہے (جس سے حالت حیض میں یہ حرام فعل کیا گیا) تو راجح قول کے مطابق اس پر صدقہ واجب نہیں۔

باب ہے کپڑے سے حیض کا خون دھونے کے بیان میں

حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت ہے کہ ایک عورت نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا ہاتھ سے ملو (رگڑو) پھر ناخن سے کھرچو پھر اس کو پانی سے دھولو اور اسمیں نماز پڑھو۔

وفی الباب: باب میں ابو ہریرہؓ اور ام قیس بنت محصنؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت اسماء نے خون کو دھونے کی حدیث نقل کی ہے وہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ خون کپڑے پر لگا ہوا ہو اور ایک آدمی نے خون دھونے سے پہلے نماز پڑھ لی تو تابعین میں سے بعض اہل علم فرماتے ہیں کہ خون اگر درہم کے بقدر لگا ہوا ہو، اور اس نے دھویا نہیں اور اس میں نماز پڑھ لی تو نماز کا اعادہ کرے۔

۲۔ اور بعض تابعین فرماتے ہیں کہ اگر خون ایک درہم سے زیادہ ہو تو نماز کا اعادہ کرے۔ یہ سفیان ثوریؒ، ابن مبارکؒ کا مذہب ہے۔

۳۔ اور تابعین میں سے بعض اہل علم کا مذہب ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں ہے اگر چہ ایک درہم سے بھی زیادہ خون لگا ہوا ہو اور یہ امام احمدؒ اور اسحٰقؒ کا مذہب ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خون دھونا ضروری ہے اگر چہ ایک درہم سے بھی کم ہو اور (امام شافعی نے) اس میں سب سے زیادہ سختی کی ہے۔

﴿تشریح﴾

اس باب سے ایک شبہ کا ازالہ کیا گیا ہے:

گذشتہ ابواب سے یہ مسئلہ معلوم ہوا تھا کہ منی کو کھرچنا کافی ہے اور منی کے مسئلہ میں شریعت نے آسانی پیدا کی ہے کہ اگر پوری طرح زائل نہ کی جائے تھوڑی بہت موجود ہو تو اس طرح بھی نماز ادا ہو جائے گی۔ اس سے یہ وہم پیدا ہو سکتا ہے کہ شاید حیض کے خون میں بھی یہ آسانی ہو۔ کیونکہ عورتیں اس میں کثرت سے مبتلا ہیں تو ایک مستفتیہ نے حیض کے خون کے متعلق استفسار کیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس شبہ کو ختم فرمایا اور حیض کے خون کو مبالغہ کے ساتھ دھونے کا حکم ارشاد فرمایا چنانچہ فرمایا (حتیہ) یعنی اگر خون خشک ہے تو اس کو کھرچ لو (ثم اقرصیہ بالماء) یعنی اس پر پانی بہانے کے بعد اس کو مبالغہ کے ساتھ رگڑو (ثم رشیہ) یعنی اس پر دوبارہ پانی ڈالو تاکہ کپڑے سے نجاست بالکل نکل جائے۔

اشکال:

جس طرح مرد منی [1] میں کثرت سے مبتلا ہے اسی طرح عورتیں بھی حیض کی پریشانی میں مبتلا ہیں تو دونوں کے اندر یکساں حکم ہونا چاہئے اس فرق کی کیا وجہ ہے کہ باب المنی کے اندر تو آسان حکم دیا گیا جبکہ حیض کا خون دھونے ہونے میں مبالغہ کا حکم دیا گیا۔

---

(۱) یعنی مردوں کے اندر عموماً خروج منی والی صفت پائی جاتی ہے اور عورتوں میں منی کا نکلنا بالکل شاذ و نادر ہے یہاں تک کہ ابراہیم نخعیؒ وغیرہ نے عورت کی منی کا انکار کیا ہے اسی طرح فلاسفہ کی ایک جماعت نے بھی اس کا انکار کیا ہے، لیکن جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ مرد و عورت دونوں میں منی موجود ہے۔ اوجز میں اسی طرح ہے۔

جواب نمبرا:

عورتوں کے مزاج میں ایسے امور کے اندر لاپرواہی پائی جاتی ہے اگر شرعی طور پر ان کو آسان حکم دیا جاتا تو عورتیں بہت زیادہ ایسی لاپرواہی اختیار کرتیں جو کہ عقلاً وشرعاً ممنوع ہے لہٰذا اس میں آسان حکم نہیں دیا گیا۔

جواب نمبر۲:

اگرچہ منی اور حیض کا خون دونوں ناپاک ہیں اور نماز پڑھنے سے مانع ہیں لیکن حیض کا خون ناپاکی کے اندر بڑھا ہوا ہے جبکہ منی کے اندر ناپاکی کم ہے اسی وجہ سے حیض کا خون عورت پر نماز کے واجب ہونے سے مانع ہے جبکہ خروج منی مرد پر نماز کے واجب ہونے سے مانع نہیں۔ (حائضہ عورت پر نماز فرض نہیں ہوتی لیکن جنبی مرد پر دخول وقت سے نماز فرض ہو جاتی ہے۔ ھٰکذا فہمت۔ محمد زکریا مدنی)

حدیث مبارکہ کی ایک دوسری تشریح:

حدیث شریف کی یہ تشریح بھی ہوسکتی ہے بظاہر سائلہ کو یہ وہم پیدا ہوا کہ حیض اور استحاضہ کے خون کے حکم میں فرق ہونا چاہئے کیونکہ استحاضہ کے خون کی صورت میں نماز، روزہ، بیوی کے پاس جانا وغیرہ احکام جائز ہیں جبکہ حیض کے خون کی موجودگی میں یہ جائز نہیں تو شاید حیض کے خون کی گندگی استحاضہ کے خون کی نجاست سے بڑھی ہوئی ہے تو اس سوال کرنے والی عورت نے یہ سمجھا کہ حیض کا خون شاید پانی سے دھونے کے بعد بھی پاک نہ ہو بلکہ اس جگہ کو کھرچنا اور کاٹنا ضروری ہوگا تاکہ یہ گندگی بالکل ختم ہو جائے تو نبی کریم ﷺ نے اس سائلہ کے وہم کا رد فرمایا کہ حیض کا خون لگ جانے کی صورت میں کپڑے کو کاٹنا ضروری نہیں بلکہ دھونے سے کپڑا پاک ہو جائے گا البتہ سوال کرنے والی کے خیال کی رعایت کرتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مبالغہ کے ساتھ دھونے کا حکم دیا تاکہ وہ یہ نہ سمجھے کہ خون ناپاک ہی نہیں ہوتا، بہرحال اس شرح کے مطابق اصل جواب تو "صلی فیہ" ہے اور باقی کلام اس کے لئے تمہید ہے۔

ولم یوجب بعض اهل العلم علیه الاعادة

اس قول کا مطلب[1] یہ ہے یہ علماء (جو کہ امام احمد کے پیروکار ہیں) ان کے نزدیک خون ناپاک ہے لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "رفع عن امتی الخطأ والنسیان" اس لئے حنابلہ نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ اگر مسئلہ کی ناواقفیت کی وجہ

(۱) امام ترمذی کے نقل مذاہب فقہاء کی وضاحت اس طرح ہے کہ امام ترمذی نے اس مسئلہ میں چار مذہب ذکر کئے ہیں: ا۔ بعض تابعین کا مذہب یہ ہے کہ اگر کپڑے پر ایک درہم کے بقدر خون لگا ہوا ہو اور یہ شخص اس کو نہ دھوئے اور نماز پڑھ لے تو یہ نماز واجب الاعادہ ہے، ابن قدامہ نے بعض تابعین سے اس قول کو اس طرح نقل کیا ہے کہ قتادہ فرماتے ہیں کہ ایک درہم کی مقدار خون بہت زیادہ شمار ہوگا اور یہی مذہب ابراہیم نخعی، سعید بن جبیر، حماد بن ابی سلیمان اور امام اوزاعی کا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ایک درہم کے بقدر اگر خون لگا ہو تو نماز لوٹائی جائیگی، انتہی۔ ۲۔ سفیان ثوریؒ اور ابن مبارکؒ کا مذہب یہ ہے کہ ایک درہم سے زیادہ خون اگر جسم یا کپڑے پر لگا ہوا ہے تو نماز فاسد ہو جائے گی یہی حنفیہ کا مذہب ہے۔ اس کی مزید تفصیل عنقریب آرہی ہے۔ ۳۔ امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اگر خون ایک درہم سے زیادہ بھی لگا ہوا ہو تو بھی اس پر اعادہ واجب نہیں۔ لیکن امام ترمذیؒ کا کلام یہ ظاہر کر رہا ہے کہ امام احمد کے نزدیک مطلقاً نماز فاسد ہوتی ہی نہیں اسی وجہ سے حضرت گنگوہیؒ نے اس کلام کی توجیہ کی ہے کہ امام احمد کے نزدیک اس وقت نماز فاسد نہیں ہوتی جب کہ کپڑے یا جسم پر لگی ہوئی نجاست اس نمازی کے ذہن سے نکل جائے اور وہ اسے بھول جائے۔ صحیح بات یہ ہے کہ امام احمد کے نزدیک

(بقیہ اگلے صفحے پر)

سے یا بھول سے اس نے اس حال میں نماز پڑھ لی کہ تھوڑا یا زیادہ خون کپڑے یا بدن پر لگا تھا اس پر نماز کا اعادہ نہیں تو اس طرح حنابلہ اور شافعیہ کے مذہب میں کوئی فرق نہیں ہے البتہ امام شافعیؒ نے اس خون کے دھونے میں تشدید اور سختی کا حکم[1] فرمایا بہر حال مصنف نے امام احمدؒ واسحاقؒ کی طرف جو عدم اعادہ کی نسبت کی ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ حنابلہ اور شافعیہ کے مذہب میں کچھ فرق ہے بلکہ ان سب کا مذہب ایک ہی ہے امام ترمذی نے ان حضرات کی طرف وہی الفاظ منسوب کئے ہیں جو ان سے امام ترمذی تک پہنچے تھے۔

یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام احمدؒ واسحاقؒ کے مذہب میں نجاست حقیقیہ سے پاکی حاصل کرنا نماز کے جائز ہونے کی شرائط میں سے نہیں ہے کہ اس پاکی کے حاصل کئے بغیر فرض ہی ادا نہ ہو جیسا کہ ابتداء کتاب میں امام مالکؒ کا مذہب گزرا ہے کہ ان کے نزدیک تو فریضہ کو ادا کرنے کے لئے وضوء[2] بھی شرط نہیں اگر چہ نماز کے مقبول ہونے کے لئے وضوء شرط ہے، اس صورت میں ہم نے حنابلہ کی جو روایت ذکر کی (امام احمد واسحاق کی اس روایت کے مطابق کہ نجاست حقیقیہ سے پاکی حاصل کرنا نماز کے جائز ہونے کی

(مابقیہ گذشتہ) اس مسئلہ میں تفصیل ہے چنانچہ مغنی میں ہے کہ اگر کسی نے اس حال میں نماز پڑھی کہ اس کے کپڑے پر نجاست لگی ہوئی تھی تو وہ نماز کو لوٹائیگا چاہے نجاست تھوڑی کیوں نہ ہو الا یہ کہ خون یا پیپ تھوڑی بہت کپڑے پر لگی ہو جس کو نمازی زیادہ نہ سمجھتا ہو تب نماز واجب الاعادہ نہیں اور اکثر اہل علم تھوڑے خون اور پیپ کو معاف قرار دیتے ہیں، یہ مذہب ابن عباس، ابو ہریرہ، جابر، ابن ابی اوفی وغیرہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

حسن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خون تھوڑا ہو یا زیادہ ہر حال میں نماز پڑھنے سے مانع ہے، یہی مذہب سلیمان التیمی سے مروی ہے دلیل یہ ہے کہ یہ خون ناپاکی میں پیشاب کے مشابہ ہے لہٰذا پیشاب کی طرح اس کا قلیل وکثیر معاف نہیں۔

حنفیہ کی دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سنن ابی داود (یہ حدیث اس طرح ہے کہ عن عائشہ قد یکون لاحدٰنا الدرع فیہ تحیض وفیہ تصیبہ الجنابة ثم تریٰ فیہ قطرۃ من دم فتصعقہ بریقھا) ابو داؤد باب المرأۃ تغسل ثوبھا الذی تلبسہ فی حیضھا. ص ۲۱۵، بذل المجھود ناشر معھد الخلیل کتاب الصلاۃ. مترجم محمد زکریا۔) میں مروی ہے کہ (عہد نبوی میں) ہم میں سے ایک عورت کے پاس کرتا ہوتا تھا اسی کرتے میں وہ عورت حائضہ ہو جاتی اور اسی کرتہ میں اس عورت کو جنابت لاحق ہو جاتی اور ان کپڑوں میں وہ خون (حیض کا خون) کا قطرہ لگا ہوا دیکھتی تو وہ اپنے تھوک سے اس ناپاکی (خون کے قطرہ) کو مل لیتی تھی۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ تھوڑا سا خون معاف ہے کیونکہ تھوک سے نجاست ختم نہیں ہوگی بلکہ اس طرح کرنے سے اس عورت کا ناخن ناپاک ہو جائے گا حالانکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا عموماً اس طرح کرتی تھیں اور یہ فعل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مخفی نہیں تھا بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے پر ہی اس طرح کرتی ہونگی نیز ہم نے جن صحابہ کا نام لیا ہے ان تمام صحابہ کا یہی مذہب ہے اور اس زمانہ میں کوئی مخالف نہ تھا تو اس پر صحابہ کا اجماع ہو گیا۔

امام احمدؒ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ قلیل اس کو کہیں گے جو مبتلیٰ بہ کے خیال میں بہت زیادہ نہ ہو۔ ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ ان سے کثیر کی حد کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کثیر وہ مقدار ہے جو لمبائی اور چوڑائی میں ایک بالشت کو پہنچی ہوئی ہو۔ تیسری روایت میں انہوں نے ہتھیلی کی مقدار خون کو زیادہ اور کثیر بتلایا ہے۔ بہر حال امام احمد کا معتمد مذہب یہ ہے کہ کثیر مقدار وہ ہے جس کو ہر انسان کثیر اور فاحش سمجھنے لگے، انتہی۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ مصنف کے کلام سے جو بات سمجھ میں آرہی ہے کہ حنابلہ کے نزدیک ایک درہم سے زیادہ بھی خون لگا ہو تو بھی نماز فاسد نہیں ہوتی یہ حکم حنابلہ کے نزدیک اس وقت ہے جبکہ خون کثیر، فاحش نہ ہو۔ ۴۔ چوتھا مذہب امام شافعی کا ہے جو عنقریب آرہا ہے۔

(۱) یہ چوتھا مذہب ہے امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کے مذہب میں جو سختی نقل کی ہے یہ ان کا ایک قول ہے اوجز میں لکھا ہے کہ امام شافعی کے قول جدید میں خون بالکل بھی معاف نہیں ہے۔ اور قول قدیم کے مطابق ہتھیلی سے کم مقدار خون معاف ہے، انتہی

قلت: یہی قول قدیم شوافع کے اصحاب الفروع نے اختیار کیا ہے چنانچہ ان کی فروع میں کی کتابوں میں تصریح ہے کہ تھوڑا خون معاف ہے معلوم ہوا کہ امام ترمذی کا نقل کردہ مذہب امام شافعی کا مرجوح قول ہے۔

(۲) مجھے نہیں معلوم کہ کسی امام کے نزدیک وضوء نماز کی شرائط میں سے نہ ہو اور انہوں نے وضوء نہ ہونے کی حالت میں نماز کو صحیح قرار دیا ہو، البتہ مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے جیسا کہ کتاب کے شروع میں گزرا کہ ان کے نزدیک نجاست حقیقیہ سے پاک ہونا نماز کی صحت کی شرائط میں سے نہیں۔

شرائط میں سے نہیں ہے) لہٰذا ان کے مذہب کی بنیاد گزشتہ روایت (کہ ناواقفیت اور بھولے سے نماز پڑھنے کی صورت میں اس پر اعادہ لازم نہیں) پر رکھنے کی ضرورت نہیں رہی حنابلہ اور شافعیہ کے مذہبوں کے درمیان فرق واضح ہو جائے گا اور مصنف کے نقل کردہ مذاہب کو ان کے ظاہر پر رکھا جائے گا ہوسکتا ہے (یوں کہہ سکتے ہیں) کہ امام احمدؒ واسحاقؒ نے نجاست حقیقیہ سے طہارت کو ان شرائط میں شمار کیا تھا جو لازمی اور ضروری نہیں بلکہ یہ شرائط ساقط بھی ہو سکتی ہیں جیسا کہ استقبال قبلہ (عند الضرورۃ یہ شق ساقط ہو جاتی ہے) اور مسبوق کے حق میں قیام (اس وقت ساقط ہو جاتا ہے جبکہ امام رکوع میں جا چکا ہو) تو یہاں بھی نجاست حقیقیہ سے پاکی حنابلہ کے نزدیک شرط ہے لیکن یہ شرط ساقط بھی ہو سکتی ہے۔

مصنف نے باقی تین ائمہ کے مذاہب جو نقل کیے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان ائمہ (ابوحنیفہ،[1] شافعی، و مالک رحمہم اللہ) کے مذہبوں میں اختلاف ہے حالانکہ ان ائمہ کے مذاہب میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ جس طرح حنفیہ کے نزدیک کپڑے پر ایک درہم ناپاکی لگی ہو اور کوئی شخص اس حال میں نماز پڑھ لے تو اس صورت میں نماز واجب الاعادہ ہے تو باقی دو ائمہ کے نزدیک بھی نماز واجب الاعادہ ہے البتہ حنابلہ کا مذہب یہ جو نقل کیا ہے کہ ایک درہم سے زیادہ گندگی ہو (خون ہو) اور اس صورت میں نماز پڑھ لے تو نماز واجب الاعادہ نہیں یہ مذہب جمہور ائمہ ثلاثہ کے مذہب کے خلاف ہے۔

باب ماجاء فی کم تمکُثُ النفساءُ

☆حدثنا نَصرُ بنُ علی الجَهضَمِیُّ حَدَّثَنَا شُجَاعُ بنُ الوَلِیدِ ابو بَدرٍ عن علی بن عبد الاعلیٰ عن ابی سَهلٍ عن مُسَّةَ الازدِیَّةِ عن امِّ سَلَمَةَ قالتْ: کَانَتِ النُّفَسَاءُ تَجلِسُ علی عَهدِ رسولِ اللّٰه ﷺ اَربَعِینَ یَوماً، فَکُنَّا نُطلِیُ وُجُوهَنَا بِالوَرسِ مِنَ الکَلَفِ.

قال ابو عیسی: هٰذا حدیث غریب لانعرفهُ الامن حدیث ابی سهل عن مُسَّةَ الازدیة عن ام سلمة. واسمُ ابی سهلٍ کَثِیرُ بنُ زِیَادٍ. قال محمد بنُ اسمٰعیل علیُّ بنُ عبد الاعلی ثقة، وابو سهل ثقة. ولم یَعرِف محمد هٰذاالحدیث اِلَّا من حدیث ابی سهلٍ.

---

(۱) حنفیہ کے مذہب کی وضاحت اس طرح ہے جیسا کہ درمختار میں ہے کہ شارع علیہ السلام نے ایک درہم کی مقدار کو معاف کر دیا ہے اگرچہ وہ مکروہ تحریمی ہے اس لئے اس کو دھونا ضروری ہے لیکن اس کے ساتھ نماز ہو جائے گی۔ دوسری صورت ایک درہم سے کم نجاست مکروہ تنزیہی ہے اس کا دھونا سنت ہے۔ تیسری صورت ایک درہم سے زیادہ ناپاکی موجود ہو تو نماز باطل ہوگی اور اس کا دھونا فرض ہے۔

مالکیہ کا مذہب بھی اس کے قریب ہے چنانچہ شرح کبیر میں ہے کہ ایک درہم سے کم ناپاکی بالاتفاق معاف ہے اور ایک درہم سے زیادہ بالاتفاق معاف نہیں اور اگر ایک درہم کے بقدر لگی ہو تو مالکیہ کے دو قول ہیں: ۱۔اتنی مقدار معاف ہے۔ ۲۔ایک درہم بقدر بھی معاف نہیں۔

مالکیہ کے مذہب کی کتاب "دردیر" میں اصح قول کی تعیین میں اختلاف نقل کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ کا اجماع ہے کہ نجاست اگر تھوڑی بہت لگی ہو تو معاف ہے۔ قلیل کی تعیین میں اختلاف ہے۔

امام ترمذی نے جو ائمہ کے مختلف مذاہب ذکر کیے ہیں یہ ان کی روایت مرجوحہ کے پیش نظر ہے (کہ امام ترمذیؒ کو مرجوح روایات پہنچی تھیں) اسی وجہ سے حضرت گنگوہیؒ نے یہ کوشش فرمائی کہ تمام ائمہ کے اقوال کسی طرح متفق ہو جائیں۔ فتامل۔

وقد اجمع اهلُ العلم من اصحاب النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم والتابعین ومن بعدهم علی ان النفساء تدع الصلاة اربعین یوما، الا ان تری الطهر قبل ذلک، فإنها تغتسلُ وتُصلی. فاذا راتِ الدمَ بعدالاربعین: فان اکثراهل العلم قالوا: لاتَدَعُ الصلاةَ بعدالاربعین، وهو قولُ اکثر الفقهاء.

وبه یقول سفیان الثوری وابن المبارک، والشافعی، واحمد واسحٰق. ویروی عن الحسنِ البصریِّ انه قال: اِنها تَدَعُ الصلاةَ خمسین یوماً اذا لم ترَالطهرَ ویروَی عن عطاءِ بنِ ابی رباح والشعبی: ستین یوماً.

باب ہے کہ نفاس والی عورت کتنے دن نفاس کے گذارے گی؟

ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ نفاس والی عورت عہد نبوی میں چالیس دن بیٹھتی تھی اور ہم اپنے چہروں پر ورس (جیسے ہمارے یہاں ابٹن ملا جاتا ہے جو ایک خوشبودار مصالحہ ہے، جسم پر ملا جاتا ہے جسم کو صاف اور نرم رکھنے کے لیے) ملتے تھے (ورس جڑی بوٹی ہوتی ہے جو یمن سے لائی جاتی ہے) بوجہ جھائیوں کے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ہم اس حدیث کو ابو سهل عن مسة الازدیه عن ام سلمةؓ کی سند ہی سے پہچانتے ہیں اور ابو سہل کا نام کثیر بن زیاد ہے۔

امام بخاریؒ نے فرمایا کہ علی بن عبدالاعلیٰ ثقہ ہے اور ابو سہل ثقہ ہے اور امام بخاریؒ اس حدیث کو ابو سہل ہی کی سند سے پہچانتے ہیں۔

حضور کے صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ نفاس والی عورت چالیس دن نماز کو چھوڑے گی۔ لیکن اگر وہ اس سے پہلے پاکی دیکھ لے تو وہ غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی۔ اور اگر چالیس دن کے بعد خون کو دیکھا تو اکثر اہل علم کہتے ہیں کہ نماز کو چالیس دن کے بعد نہیں چھوڑے گی اور یہ اکثر فقہاء کا مذہب ہے۔ جس کو سفیان ثوریؒ، ابن مبارکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ نے بھی اختیار کیا ہے اور حسن بصریؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا نماز کو پچاس دن تک چھوڑے گی اگر وہ پاک نہ ہو اور عطاء بن ابی رباحؒ اور شعبیؒ نے فرمایا کہ ساٹھ دن تک نماز کو چھوڑے گی۔

«تشریح»

کانت النفساء تجلس اربعین[1] یوماً

---

(۱) نفاس کی مدت کے بارے میں ائمہ کے مذاہب:

نفاس کے مسئلہ میں ائمہ کے مذاہب اس طرح ہیں جیسا کہ اوجز میں ہے کہ اس پر اتفاق ہے کہ نفاس کی اقل مقدار متعین نہیں ہے۔

اس کی اکثر مدت امام احمد، ابوحنیفہ اور جمہور رحمہم اللہ کے نزدیک چالیس دن ہے۔ اور امام مالکؒ اور شافعیؒ کے نزدیک ساٹھ دن ہے، انتہی۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ سے جو مذہب نقل کیا ہے وہ شافعیہ کے نزدیک مرجوح ہے چنانچہ "شرح الاقناع" میں لکھا ہے کہ نفاس کی اکثر مدت ۶۰ دن ہے اور عموماً ۴۰ دن نفاس کا خون آتا ہے۔ لہٰذا ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں (بقیہ اگلے صفحے پر)

مطلب یہ ہے کہ اگر عورت کو ولادت کے بعد ۴۰ دن تک یا اس کے بعد تک خون آتا ہے تو ۴۰ دن تک یہ خون نفاس شمار ہوتا تھا اور اگر ۴۰ دن سے پہلے ہی رک جائے تو جس دن رکا ہے اتنے دن تک یہ نفاس کا خون شمار ہوگا اس کے بعد عورت پاک شمار ہوگی۔

باب ماجاء الرجل یطوف علی نسائه[1] بغسل واحد

☆ حَدَّثَنَا بُندارٌ محمد بنُ بشَّارٍ حَدَّثَنَا ابو احمدَ حَدَّثَنَا سفیانُ عن مَعْمَرٍ عن قَتَادَةَ عن انسٍ : ان النبیَّ ﷺ کانَ یَطُوفُ عَلٰی نِسَائِهِ فی غُسْلٍ وَاحِدٍ.

قال: وفی البابِ عن ابی رافِعٍ. قال ابو عیسی: حدیثُ اَنسٍ حدیث حسن صحیح وهو قولُ غیر واحدٍ من اهلِ العلمِ ، منهم الحسن البصریُّ: ان لاباْسَ ان یَعُودَ قبلَ ان یتوضا. وقد رَوی محمد بنُ یوسفَ هٰذا عن سفیانَ فقال: عن ابی عُرْوَة عن ابی الخَطَّابِ عن انسٍ. وابُو عروةَ هو: مَعْمَرُ بنُ راشدٍ. وابُو الخطَّابِ: قَتَادَةُ بنُ دِعَامَةَ.

باب ہے کہ مرد اپنی تمام ازواج سے جماع کرے ایک ہی غسل میں

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ اپنی تمام ازواج سے جماع فرماتے تھے، ایک ہی غسل میں۔

وفی الباب: باب میں ابورافعؓ سے روایت ہے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت انسؓ کی حدیث صحیح ہے اور یہ بے شمار اہل علم کا مذہب ہے جن میں حسن بصری بھی شامل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں اگر دوبارہ جماع کرنے کا ارادہ ہو اور وضو نہ کرے تو کوئی حرج نہیں۔ محمد بن یوسف نے سفیان سے یہ نقل کیا تو فرمایا عن ابی عروه عن ابی الخطاب عن انسٍ ۔اور ابوعروہ کا نام معمر بن راشد ہے اور ابوالخطاب قتادہ بن دعامۃ ہیں۔

(مابقیہ گذشتہ صفحہ) جو آیا ہے کہ ''نفساء چالیس دن بیٹھا کرتی تھیں'' اس میں کوئی دلالت نہیں ہے کہ چالیس دن سے زیادہ نفاس نہیں ہوسکتا ہے یا پھر یہ حدیث اکثر احوال پر محمول ہے، انتہیٰ۔ لیکن دلائل کثیرہ اپنی جگہ پر موجود ہیں جو کہ اس کا فیصلہ کررہے ہیں کہ اکثر (مدت نفاس) چالیس دن ہیں۔

(۱) حدیث باب پر مشہور اشکال: یہاں حدیث باب پر مشہور اشکال یہ ہے کہ متعدد ازواج ہونے کی صورت میں ہر ایک ، بیوی کے لئے علیحدہ باری مقرر کرنا شوہر پر ضروری ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی مخالفت کس طرح فرمائی؟

اس کی متعدد توجیہات ہیں: ۱۔ آپ پر باری مقرر کرنا واجب نہ تھا۔ ۲۔ تمام ازواج کی رضاء سے آپ نے اس طرح فرمایا۔ ۳۔ ایک دفعہ نو (۹) ازواج کی باریاں ختم ہونے کے بعد دوسرا دور شروع ہونے سے پہلے یہ واقعہ پیش آیا۔ ۴۔ حجۃ الوداع کے موقع پر احرام کی نیت کرنے سے قبل یہ فعل فرمایا۔ ۵۔ ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نکاح کی ایسی بہت سی اشیاء کے ساتھ خاص فرمایا تھا جو کہ کسی اور کو عطاء نہیں کی گئیں، مثلاً: نو (۹) بیویوں سے شادی کرنا۔ اسی طرح آپ کو ایسی گھڑی عطاء فرمائی تھی اس میں کسی بھی بیوی کا حق خاص نہ تھا تو اس میں تمام ازواج کے پاس تشریف لے جاتے تھے اور سب سے یا بعض سے صحبت فرماتے پھر باری والی بیوی کے پاس تشریف لے جاتے، مسلم میں ہے کہ ابن عباس سے مروی ہے کہ وہ خاص ساعت عصر کے بعد کی تھی اگر عصر کے بعد کسی کام کی وجہ سے ازواج کے پاس نہ جاسکتے تو مغرب کے بعد یا کسی دوسرے وقت تشریف لے جاتے، اسی وجہ سے حدیث میں کہا گیا ہے کہ وہ گھڑی دن یا رات کا ایک خاص وقت تھا۔

باب ماجاء اذا اراد ان یَعُودَ توَضَّأَ

☆حدثنا هناد نا حَفْصُ بنُ غِیاثٍ عن عاصِمِ الاحْوَلِ عن ابی المتوکل عن ابی سعیدٍ الخُدرِیّ عن النبیّ ﷺ قال: اِذَا اَتٰی اَحَدُ کُمْ اَهْلَهُ ثُمَّ اَرَادَ اَنْ یَعُودَ فَلْیَتَوَضَّأْ بَیْنَهُمَا وُضُوءً اقال: وفی الباب عن عمر. قال ابوعیسیٰ حدیث ابی سعید حدیث حسن صحیح.

وهو قولُ عمرَ بن الخطاب. وقال به غیرُ واحد من اهل العلم، قالوا: اذا جامع الرجلُ امرأتَهٗ ثم ارادَ ان یعودَ فلیتوضأ قبلَ ان یعُودَ. وابو المُتَوَکِلِ اسمه علی بن داود. وابو سعید الخدری اسمه سعد بن مالک بن سنان.

باب ہے کہ جب آدمی دوبارہ اپنی بیوی سے جماع کا ارادہ کرے تو اس کو وضو کر لینا چاہیے

حضرت ابوسعید خدریؓ، حضور ﷺ کا فرمان نقل کرتے ہیں کہ ایک شخص اپنی بیوی سے جماع کرے پھر اس کا دوبارہ اپنی بیوی سے جماع کرنے کا ارادہ ہو تو اس کو ان کے درمیان وضو کر لینا چاہیے۔

وفی الباب: باب میں حضرت عمرؓ سے روایت ہے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابوسعیدؓ کی حدیث حسن صحیح ہے۔ یہ حضرت عمر بن الخطابؓ کا قول ہے اور بے شمار اہل علم نے اسی کو اختیار کیا کہ جب مرد اپنی بیوی سے جماع کرے پھر اس کا ارادہ ہو کہ دوبارہ اپنی بیوی سے جماع کرے گا تو اس کو دوبارہ جماع کرنے سے پہلے وضو کر لینا چاہیے۔ ابوالمتوکل کا نام علی بن داؤد ہے اور ابوسعید خدری کا نام سعد بن مالک بن سنان ہے۔

﴿تشریح﴾

عود فی الجماع کی دو صورتیں:

اس کی دو صورتیں ہیں: ا۔ ان کے درمیان وضوء کر لیا ہوگا۔ ۲۔ بغیر وضوء کے دوسری بیوی کے پاس گئے ہونگے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے حسن بصری کے قول سے بغیر وضوء کے اعادۂ جماع کی صورت صراحۃً ذکر کر دی تا کہ یہ مخفی صورت بھی واضح ہو جائے البتہ حدیث باب دونوں صورتوں کو شامل ہے، مصنف علیہ الرحمۃ کے ابواب کا کمال یہ ہے کہ یہاں پر دو باب قائم کئے ہیں:

ا۔ پہلا باب "باب الرجل یطوف علی نسائه بغسل واحد الخ" اس کا مقصد بغیر وضوء کے اعادۂ جماع کو ثابت کرنا ہے۔

۲۔ دوسرا باب "باب ما جاء اذا اراد ان یعود[1] توضأ" اس کا مقصد وضوء کر کے دوبارہ جماع کو ثابت کرنا ہے یہ "بغسل واحد" کے عموم کی تفسیر ہے اس کی نظیر پہلے گزر چکی ہے کہ جنبی وضوء کئے بغیر بھی سو سکتا ہے اور وضوء کر کے بھی سو سکتا ہے اس کے لئے بھی مصنف نے دو باب قائم کئے تھے۔

---

(۱) مذہب جمہور اور ظاہریہ کا قول: جمہور کے نزدیک دو جماعتوں کے درمیان وضوء کرنا مستحب ہے اور ظاہریہ اور ابن حبیب مالکی کے نزدیک وضوء کرنا ضروری ہے "کما فی العینی"

باب ماجاء اذا اُقِيمَتِ الصلاةُ وَوَجَدَاَحَدُكُمُ الْخَلاءَ فَلْيَبدأْ بِالْخَلاءِ

☆حدثنا هناد حَدَّثَنَا ابومعاوية عن هشام بن عروة عن ابيه عن عبد الله بن الارقم قال: اُقِيمَتِ الصلاةُ فَاَخذَ بِيَد رَجُلٍ فقدَّمَهُ، وكان اِمَامَ الْقَوْمِ وقال: سمعتُ رسُولَ اللّٰه ﷺ يقوُل: اِذَا اُقِيمَتِ الصَّلاةُ وَوَجَدَ اَحَدُكُمُ الخلاءَ فَلْيَبْدَأْ بِالخلاءِ.

قال: وفي الباب عن عائشة، وابى هريرة، وثَوْبَانَ، وابى اُمَامَةَ. قال ابو عيسى: حديث عبد الله بنِ الارْقم حديث حسن صحيح.

وَهٰكذا رَوَى مالك بن انس ويحيىٰ بن سعيد القطان وغيرُواحدمن الحفاظِ عن هشامِ بنِ عروةَ عن ابيه عن عبد الله بن الارقم. وروى وهيب وغيره عن هشام بن عروة عن ابيه عن رجل عن عبد الله بن الارقم.

وهوقولُ غيرِ واحدٍ من اصحاب النبى ﷺ والتابعين. وبه يقولُ احمدُ واسحٰق، قالا: لايقومُ الى الصلاةِ وهو يَجِدُ شَيْئاً من الغائط وَالبَولِ. قالا: ان دخلَ فى الصلاةِ فوجد شيئاً من ذٰلک فلا يَنْصَرِفْ مالم يَشْغَلْهُ.

وقال بعضُ اهل العلم: لاَ بأسَ ان يصلِّيَ وبه غائطٌ او بولٌ، مالم يشغله ذٰلک عن الصلاةِ

باب ہے کہ نماز کی اقامت ہوجائے اور کسی آدمی کو تم میں بیت الخلاء کا تقاضہ ہو تو اس کو بیت الخلاء کے تقاضہ سے پہل کرنی چاہیے

عبداللہ بن الارقمؓ کے متعلق مروی ہے کہ عروہ بن زبیر نے کہا کہ نماز کی اقامت کہی جا چکی تھی تو عبداللہ بن الارقم صحابیؓ نے ایک دوسرے ساتھی کا ہاتھ پکڑا اور اس کو آگے بڑھا دیا۔ حالانکہ عبداللہ بن الارقمؓ خود قوم کے امام تھے۔ فرمانے لگے کہ میں نے حضور ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ جب نماز کی اقامت ہوجائے اور تم میں سے کسی کو بیت الخلاء جانے کا تقاضہ ہو تو پہلے بیت الخلاء جائے۔

وفی الباب: باب میں حضرت عائشہؓ، ابو ہریرہؓ، ثوبانؓ اور ابو امامہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ عبداللہ بن الارقمؓ کی حدیث حسن صحیح ہے۔ مالک بن انس، یحییٰ بن سعید قطان اور بے شمار حفاظ حدیث نے ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عبداللہ بن الارقم سے حدیث کو نقل کیا ہے (یعنی عروہ اور عبداللہ بن الارقم میں کوئی واسطہ نہیں ہے) (اس کے برعکس) وہیب اور متعدد شاگردوں نے ہشام بن عروہ عن ابیہ کے بعد عبداللہ بن الارقم سے پہلے ایک

رجل کا واسطہ ذکر کیا ہے۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا یہی مذہب ہے اور امام احمدؒ اور الحقؒ نے بھی اسی کو اختیار فرمایا۔ وہ فرماتے ہیں کہ آدمی نماز کے لیے کھڑا نہ ہو اس حال میں کہ اس کو پیشاب یا پاخانہ کا تقاضہ ہو اور (امام احمد و الحق) فرماتے ہیں اگر آدمی نے نماز شروع کر دی اور اس کے بعد اس کو تقاضہ محسوس ہوا تو اس وقت نماز سے نہ پھرے جب تک کہ یہ تقاضہ اس کو نماز سے نہ پھیر دے۔ بعض اہل علم فرماتے ہیں کہ اگر اس کو پیشاب یا پاخانے کا تقاضہ ہو تو وہ نماز پڑھتا رہے جب تک کہ وہ تقاضہ اس کو نماز سے نہ پھیر دے (یعنی تقاضہ شدید ہو جائے)

حدیث باب کا مفہوم یہ ہے کہ اگر بیت الخلاء کا تقاضہ شروع ہو جائے تو آدمی کو پہلے تقاضہ پورا کرنا چاہیے اور پھر نماز پڑھنی چاہیے۔

﴿تشریح﴾

فَأخذ بيد رجل:

حدیثِ باب سے ثابت ہونے والا حکم:

عروہ، عبداللہ بن ارقم رضی اللہ عنہ کا فعل نقل کر رہے ہیں کہ عبداللہ بن ارقمؓ نے اقامت کے بعد ایک کا ہاتھ پکڑ کر انہیں امامت کے لئے آگے کھڑا کر دیا حالانکہ عبداللہ بن ارقم خود امام تھے لیکن خود امامت کرنے کے بجائے انہوں نے اپنا نائب بنایا کیونکہ انہیں قضائے حاجت کا تقاضا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو شئی اللہ ذوالجلال سے ہم کلامی سے غافل کرے اس کا ازالہ ضروری ہے۔

حدیث باب میں "لِيَبْدَأْ" امر کا صیغہ ہے اور امر کا صیغہ اَصالتاً وجوب کے لئے آتا ہے۔

حدیث سنانے کی علت:

(سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) اس حدیث کو سنانے سے مقصود اپنے عذر کو بتلانا ہے اور اس طرف بھی رہنمائی ہے کہ ایسی صورت میں اپنے آپ سے تہمت کو ختم کرنا چاہئے کہ خود جماعت میں کیوں شریک نہ ہوئے تھے۔

وقال بعض اهل العلم لا بأس ان يصلى وبه غائط او بول ما لم يشغله ذالك عن الصلاة

بعض اہل علم کے مذہب اور امام احمد و اسحاق کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ امام احمد و اسحاق کے مذہب میں سختی[1] ہے کہ اس کو

---

(۱) یہ حدیث امام مالک نے موطأ میں نقل کی ہے جس کی تفصیل اوجز میں ہے۔
ممانعت کے بارے میں علماء کی بیان کردہ مختلف علل: اسی طرح علماء کا اختلاف ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قضائے حاجت کے تقاضہ کی حالت میں نماز پڑھنے سے کیوں منع کیا، اس کی مختلف علتیں ہیں: ۱۔ دل غیر اللہ کے ساتھ مشغول نہ ہو۔ ۲۔ اس لیے کہ نجاست اپنے محل سے جدا ہو چکی ہے اگر چہ وہ ظاہر نہیں ہوئی (طبیعت پر تقاضا دلیل ہے کہ نجاست اپنے محل اصلی سے نکل چکی ہے۔ از مترجم) ۳۔ یہ نمازی نجاست کو اٹھانے والے کے مشابہ ہے کیونکہ نجاست نکلنے کا تقاضا کر رہی ہے جب اسے قصداً روکے گا تو گویا یہ شخص نجاست اور گندگی کو اٹھائے ہوئے ہے۔

بول وغائط کا تقاضا ہوتو نماز پڑھنا بالکل منع ہے، جبکہ ان بعض اہل علم کے نزدیک اس قدر سختی نہیں اگر اس حالت میں پڑھ لےتو بھی جائز ہے۔

باب ماجاء فی الوضوء من المَوْطِئ

☆حدثنا ابو رَجَاءٍ:قتیبةُحَدَّثَنامالک بن انس عن محمد بن عمارة عن محمد بن ابراهیم عن ام ولدلعبدالرحمٰن بن عوف قالت: قلت لِامِّ سلمة: اِنِّی امْرَاۃٌ اُطِیْلُ ذَیْلِی واَمْشی فی المکان القَذِرِ؟ فقالت: قال رسول اللّٰه ﷺ: یُطَهِّرُهُ مَابَعْدَهُ.

قال ابوعیسی: ورَوَی عبداللّٰه بن المبارک هٰذا الحدیث عن مالک بن انسٍ عن محمد بن عمارةعن محمدبن ابراهیم عن ام ولدلهودبن عبدالرحمٰن بن عوفٍ عن ام سلمة.

وهو وَهَمٌ ولیس لعبد الرحمن بن عوفٍ ابن یقال له هود. وانما هوعن ام ولدلابراهیم بن عبد الرحمن بن عوف عن ام سلمة. وهٰذا الصحیح.

قال: وفی الباب عن عبد اللّٰه بن مسعود قال: کُنَّانصلی مع رسولِ اللّٰه ﷺ ولانتوضا من الموطئ.

قال ابوعیسی: وهو قول غیر واحد من اهل العلم، قالوا: اذا وَطِیَ الرجلُ علی المکان القذر انه لایجب علیه غسل القدم، الا ان یکونَ رَطْبًا فیغسل مَااَصَابَهُ.

(یعنی کسی مشتبہ زمین میں پاؤں لگ جائے تو اس کے روندنے کی صورت میں وضو کرنے کا بیان)

عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی ام ولد سے روایت ہے کہ میں نے ام سلمۃ سے عرض کیا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ اپنا دامن لمبا رکھتی ہوں اور ناپاک جگہوں سے گذرتی ہوں پس ام سلمہؓ نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ پاک کردیتا ہے اس کو اس کے بعد کا راستہ۔ اس حدیث کو عبداللہ بن مبارکؒ نے مالک بن انسؒ سے روایت کیا ہے اور انہوں نے محمد بن عمارہ سے اور انہوں نے محمد بن ابراہیم سے انہوں نے ھود بن عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی ام ولد سے انہوں نے ام سلمۃؓ سے اور یہ سند وہم ہے۔ کیونکہ روایت ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف کی ام ولد سے ہے کہ وہ ام سلمہ سے روایت کرتی ہیں اور یہی صحیح ہے

وفی الباب: اس باب میں عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی حدیث منقول ہے کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے تھے اور ناپسندیدہ راستوں سے گذرنے پر وضو نہیں کرتے تھے۔

قال ابوعیسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ کئی اہل علم کا قول ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ناپاک جگہ سے گذرے تو اس کے لیے پاؤں کا دھونا ضروری نہیں لیکن اگر نجاست تر ہو تو نجاست کی جگہ دھولے۔

﴿تشریح﴾

حدیث شریف میں یہ لفظ صراحتاً موجود نہیں لیکن ترجمۃ الباب قیاساً ثابت ہو رہا ہے کیونکہ حدیث میں اس کا ذکر ہے کہ دامن خشک نجاست لگنے کے بعد زمین پر گرنے سے پاک ہو جاتا ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ قدم بھی خشک نجاست پر لگنے کی صورت میں جب قدم زمین پر رگڑا جائے تو قدم بدرجہ اولیٰ پاک رہے گا اس کے دھونے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ کپڑے کے درمیان خلاء پایا جاتا ہے اور اس میں نجاست کے تھوڑے بہت اجزاء کے رہ جانے کا وہم ہو سکتا ہے لیکن حدیث پاک میں فرمایا گیا کہ کپڑا خشک نجاست پر لگنے کے بعد زمین پر رگڑنے سے پاک ہو جاتا ہے۔

حدیث پاک سے مستنبط مسئلہ:

اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ اگر قدم خشک نجاست پر لگے تو وہ بطریق اولیٰ پاک رہے گا کیونکہ قدم کے اندر کوئی خلاء نہیں ہے کہ اس کے اندر نجاست رہ جائے۔

حدیث باب میں نجاست سے مراد خشک نجاست ہے کیونکہ اگر گیلی نجاست دامن پر لگے تو اس کے بعد آنے والی زمین اس کو پاک نہیں کرے گی[1] بلکہ نجاست کو مزید بڑھا دے گی کیونکہ پاؤں یا کپڑے پر اگر گیلی نجاست ہو اور آدمی اسی حالت میں چلے یا دامن کو پاک زمین پر سے گزار دے تو دونوں صورتوں میں قدم اور دامن کی گندگی ختم نہ ہوگی۔

اشکال:

جب نجاست خشک ہے تو کپڑا تو ناپاک ہوتا ہی نہیں اس کپڑے کو پاک کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

جواب:

خشک نجاست کے اجزاء دامن اور قدم کے ساتھ چپک جاتے ہیں، پھر پاک زمین پر گزرنے سے ان ناپاک اجزاء کے بدلہ پاک اجزاء اس کپڑے اور پاؤں پر لگ جاتے ہیں اور پہلے والے ناپاک اجزاء اگرچہ بہت زیادہ تو نہیں ہیں لیکن فی الجملہ ان کا وجود تو ہے (اس لئے ان کو پاک کرنے کی ضرورت ہے)

باب ما جاء فی التیمم

☆حدثنا ابو حفص عمرو بن علی الفلاس حَدَّثَنَا یزید بن زریع حَدَّثَنَا سعید عن قتادة عن عزرة عن سعید بن عبد الرحمن بن ابزی عن ابیه عن عمار بن یاسر: ان النبی ﷺ اَمَرَهُ بِالتیمُّمِ للوجه والکفینِ. وفی الباب عن عائشة، وابن عباس.

قال ابو عیسی: حدیث عمار حدیث حسن صحیح. وقد رُوِیَ عن عَمَّارٍ من غیر وجهٍ.

---

(۱) یہ مسئلہ اجماعی ہے جیسا کہ اوجز المسالک میں ہے۔

وهو قولُ غیرواحدٍ من اهل العلم من اصحاب النبی ﷺ، منهم: علیٌّ، وعمار، وابنُ عباسٍ، وغیرِ واحدمن التابعین، منهم: الشَّعْبِیُّ، وعطاء، ومکحولٌ، قالوا: التَّیَمُّمُ ضَرْبَةٌ للوَجهِ والکفین. وبه یقول احمد، واسحٰق.

وقال بعضُ اهل العلم، منهم ابن عمر، وجابر، وابراهیم، والحسن. قالوا التیمم ضربة للوجه وضربةٌ للیدین الی المر فقین. وبه یقول سفیان الثوری ومالک، وابن المبارک، والشافعی، وقد رویَ هٰذا الحدیث عن عمار فی التیمم انه قال: الوجه والکفین من غیروجه.

وقدرُویَ عن عمارانه قال: تیممنامع النبی ﷺ الی المنا کب والآ باط.

فضعف بعضُ اهل العلم حدیث عمارعن النبی ﷺ فی التیمم للوجه والکفین لما روی عنه حدیث المنا کب والاباط.

قال اسحٰقُ بنُ ابراهیمَ حدیث عمار فی التیمم للوجه والکفین : هو حدیثٌ صحیح، وحدیث عمار تیممنا مع النبی ﷺ الی المناکب والآباط. لیس هو بِمُخَالِفٍ لحدیثِ امره بالوجْهِ والکفین لان عماراً لم یَذْ کر ان النبی ﷺ امرهم بذلک، وانما قال: فَعَلْنَا کذا وکذا فلما سَأَلَ النبیَّ ﷺ اَمَرَهُ بالوجه والکفین والدلیل علی ذٰلک: ماأفْتَی به عمار بعد النبی ﷺ فی التیمم انه قال الوجه الکفین ففی هذا دلالة علیٰ انه انتهی الی ماعلّمه النبی ﷺ فعلَّمَهُ الی الوجه والکفین.

قال: وسمعت اباَزُرْعَةَ عبید اللّٰه بن عبدالکریم یقول: لم ار بالبصرة احفظ من هولاء الثلاثة، علی ابن المدینی، وابن الشاذ کونی وعمرو بن علی الفلاس.

قال ابو زُرْعَةَ: ورَوَی عَفَّانُ بنُ مسلمٍ عن عَمْرو بن علیٍّ حدیثاً.

☆حدثنا یحیی بنُ موسی حَدَّثَنَا سعیدُ بنُ سلیمانَ حَدَّثَنَا هشیم عن محمدِبنِ خالدٍ القُرَشِیِّ عن داودَ بنِ حُصَیْنٍ عن عکرمةَ عن ابن عباسٍ: انه سُئِلَ عن التیممِ؟ فقال: اِنَّ اللّٰه قال فی کتابه حینَ ذَکَرَ الوضوءَ: فَاغْسِلُوا وُجُو هَکُمْ وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ وقال فی التیمم: فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَاَیْدِیکُمْ منه وقال: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَیْدِیَهُمَا فَکَانَتِ السُّنَّةُ فی الْقَطْعِ الْکَفَّیْنِ، اِنَّمَا هُوَ الْوَجْهُ وَالْکَفَّیْنِ، یَعْنِی التَّیَمُّمَ.

قال ابوعیسی: هٰذاحدیث حسن صحیح غریب.

یہ باب ہے تیمم کے بیان میں

حضرت عمار بن یاسرؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ چہرے اور ہتھیلیوں پر تیمم کریں۔

وفی الباب: باب میں عائشہؓ اور ابن عباسؓ سے روایات ہیں
قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ عمارؓ کی حدیث حسن صحیح ہے۔ اور عمارؓ سے یہ روایت متعدد طرق سے مروی ہے اور حضور ﷺ کے صحابہ میں سے متعدد اہل علم کا یہی مذہب ہے ان میں سے حضرت علیؓ، عمارؓ، ابن عباسؓ اور متعدد تابعینؒ جن میں شعبیؒ، عطاء، مکحولؒ ہیں وہ کہتے ہیں کہ تیمم ایک مرتبہ چہرے اور ہتھلیوں کے لیے ہے (یعنی ایک مرتبہ مار کر چہرے اور ہتھیلیوں پر پھیرے) اور یہ امام احمدؒ اور اسحٰقؒ کا قول ہے۔ اور بعض کے نزدیک تیمم دو ضربیں ہیں (یعنی دو مرتبہ زمین پر ہاتھ مارنا) ایک چہرے کے لیے اور ایک کہنیوں سمیت ہاتھوں کے لیے۔ ان علماء میں ابن عمرؓ، جابرؓ ابراہیمؒ اور حسنؒ شامل ہیں۔ یہی قول ہے امام سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، ابن مبارک اور امام شافعی کا بھی۔ تیمم کے بارے میں یہی بات عمارؓ سے بھی منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ تیمم چہرے اور ہتھیلیوں پر ہے۔ یہ عمارؓ سے کئی سندوں سے منقول ہے۔ ان سے یہ بھی منقول ہے کہ انہوں نے کہا ہم نے بغلوں اور شانوں تک حضور ﷺ کے ساتھ تیمم کیا۔ بعض اہل علم نے حضرت عمارؓ سے منقول حدیث جس میں چہرے اور ہتھیلیوں کے تیمم کا ذکر ہے، اس کو ضعیف کہا ہے۔ اس لیے کہ شانوں اور بغلوں تک کی روایت بھی انہی سے منقول ہے۔ اسحٰق بن ابراہیمؒ نے فرمایا کہ عمارؓ کی چہرے اور ہتھیلیوں پر تیمم والی حدیث صحیح ہے اور ان کی دوسری حدیث کہ ہم نے حضور ﷺ کے ساتھ شانوں اور بغلوں تک تیمم کیا کچھ مخالف نہیں ہے، چہرے اور ہتھیلیوں والی حدیث کے۔ کیونکہ عمار ابن یاسر نے یہ نہیں فرمایا کہ حضور ﷺ نے ان کو اس کا حکم دیا۔ انہوں نے تو یہ فرمایا کہ ہم نے اس اس طرح کیا تھا جب حضور ﷺ سے پوچھا تو انہوں نے ہمیں چہروں اور ہتھیلیوں کے ساتھ تیمم کا حکم فرمایا۔

اور اس پر دلیل یہی ہے کہ عمار بن یاسرؓ حضور ﷺ کے بعد فتویٰ دیا کرتے تھے تیمم کے متعلق کہ چہرے اور ہتھیلیوں کا تیمم ہوگا تو یہ دلیل ہے اس بات پر کہ انہوں نے حضور ﷺ کی تعلیم کے مطابق اپنا عمل اپنایا تھا۔

حدیث نمبر۲ حدثنا یحییٰ بن موسیٰ ..... عن ابن عباسؓ

ابن عباسؓ فرماتے ہیں جب ان سے پوچھا گیا تیمم کے متعلق تو ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اللہ پاک نے اپنی کتاب میں جب وضو کو ذکر کیا تو یوں فرمایا "فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق

اور تیمم کے متعلق حکم فرمایا فامسحو بوجوھکم وایدیکم منه

اور چوری کرنے والے مرد اور عورت کے متعلق فرمایا السارق والسارقةُ فاقطعوا ایدیهما۔

لہذا آیت سرقہ میں سنت یہ ہے کہ ہاتھوں کو ہتھیلی تک کاٹا جائے۔ انما هو الوجه' والکفین۔ اسی طرح تیمم کے اندر بھی ہاتھ کا تیمم ہتھیلیوں تک ہی ہوگا۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے

﴿تشریح﴾

تیمم میں کتنی ضربیں لگائی جائیں:

جاننا چاہئے اس مسئلہ (۱) میں چند مذاہب ہیں:

۱۔اپنے دونوں ہاتھوں کا گٹوں تک تیمم کرے اور چہرے کا بھی تیمم کیا جائے اور یہ سب ایک ہی ضرب میں ہو۔

۲۔تیمم میں دو ضربیں ہیں (ایک سے چہرہ کا مسح ہوگا اور دوسری ضرب سے گٹوں تک مسح ہوگا یہ امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک ہے جیسا کہ شیخ رحمۃ اللہ علیہ کے حاشیہ میں تصریح ہے۔از مترجم)

۳۔تیمم میں دو ضربیں ہیں ایک ضرب سے چہرہ کا مسح ہوگا اور دوسری ضرب سے دونوں ہاتھوں کا کہنیوں سمیت۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا میلان دوسرے قول (۲) کی طرف ہے لہٰذا انہوں نے ایسے خفیہ اشارات دیئے ہیں جس سے اس اشکال کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے کہ عمار بن یاسر رضی اللہ کی حدیث میں اضطراب ہے۔

تو مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں کوئی اضطراب نہیں کیونکہ "الی المناکب و الآباط" والی روایت حضرت عمارؓ کا خود اپنا اجتہاد ہے اور "امرہ بالتیمم للوجہ و الکفین" والی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے اور وہی واجب العمل ہے۔

قولہ: حدثنا یحییٰ بن موسیٰ إلخ

یہ دوسری حدیث امام ترمذی نے اپنے مذہب کی تقویت کے لئے ذکر کی ہے (کہ مصنف کے نزدیک راجح مذہب تیمم ضربۃ واحدۃ علی الوجہ والکفین ہے۔از مترجم)

قولہ: إنما هو الوجه و الكفين

یہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے کلام کا تتمہ ہے اور یہ جملہ ماقبل کے لئے نتیجہ کے طور پر ہے اور یہی مقصود ہے باقی کلام اس کے لیے تمہید ہے۔

حدیث عمار کا جواب:

پہلی دلیل (یعنی حدیث عمار) کا جواب (۳) یہ ہے کہ عمار رضی اللہ عنہ سے مختلف روایات ہیں بعض میں "الی المناکب والاباط"

---

(۱) تیمم کے مسئلہ میں فقہاء کے بہت سارے اقوال ہیں حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے ان میں سے تین مذاہب نقل کیئے ہیں۔ پہلا اور تیسرا مذہب کتب شروح اور فروع میں مشہور و معروف ہے، کیونکہ یہ دونوں اقوال ائمہ اربعہ میں سے کسی نہ کسی امام کا مذہب ہیں۔ حضرت نے دوسرا قول جو ذکر کیا ہے اس کی وضاحت سعایہ میں تمہید وغیرہ سے منقول ہے کہ امام اوزاعی کے نزدیک تیمم کی دو ضربیں ہیں، ایک چہرہ کے لئے دوسری ہاتھوں کے لئے گٹوں تک۔ اور یہ عطاء کا قول اور شعبی کی ایک روایت ہے، انتہی۔

قلت: اس مسئلہ میں باقی ائمہ کے مذاہب اس طرح ہیں کہ حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک تیمم کی دو ضربیں ہیں ایک ضرب چہرہ کے لئے دوسری ضرب کہنیوں سمیت ہاتھوں کے لئے امام نوویؒ فرماتے ہیں اور یہی ہمارا اور اکثر ائمہ کا مذہب ہے، امام احمدؒ و اسحٰقؒ اور اکثر محدثین کا مذہب یہ ہے کہ تیمم کی ایک ضرب ہے چہرہ اور ہتھیلیوں کے لیے، امام مالک سے دو روایتیں ان دو مذہبوں کی طرح ہیں اور مالکیہ کی تیسری راجح روایت یہ ہے کہ ہتھیلیوں تک تیمم فرض ہے جیسا کہ امام احمد کا مذہب ہے اور کہنیوں تک سنت اور مندوب ہے۔ کذا فی الاوجز و السعایۃ.

(۲) میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا میلان حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے نقل کردہ مذاہب میں سے پہلے مذہب کی طرف ہے نہ کہ دوسرے مذہب کی طرف کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرے مذہب کو صراحۃً ذکر کیا ہی نہیں۔

(۳) یہاں سے مقصود ان وجوہات ترجیح کا جواب ہے جن کو مصنف نے اختیار کیا ہے ہمارے شیخ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حنفیہ کے دلائل تفصیل سے ذکر کئے ہیں۔

کا ذکر ہے اور بعض میں غایہ کا ذکر ہی نہیں۔ اسی طرح دوسرا اضطراب یہ ہے کہ بعض روایات میں "ضربۃ للوجہ والکفین" ہے اور دوسری بعض روایات میں چہرہ کے لئے الگ ضرب اور کفین کے لئے الگ ضرب کا ذکر ہے لہٰذا حنفیہ نے اس روایت پر عمل کیا ہے جس میں یقیناً فرض اداء ہو جاتا ہے (یعنی کہنیوں تک تیمم دو ضربوں کے ساتھ)

ابن عباس کے قیاس کا جواب:

دوسری دلیل (ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قیاس) کا جواب[1] یہ ہے کہ چور کے ہاتھوں کا گٹوں تک کاٹنا اس وجہ سے نہیں کہ اس میں غایہ کا ذکر نہیں بلکہ اصل بات یہ ہے کہ آیت کریمہ مجمل ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل اس کے لئے تفسیر ہے اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے فعل سے یہ وضاحت نہ بھی فرماتے تب بھی یہاں یہ حکم مشتبہ نہ رہتا کیونکہ چور کا ہاتھ کاٹنے کا مقصد، اس کو اس کے برے فعل پر زجر و تنبیہ ہے اور گٹے سے ہاتھ کاٹنے سے یہ مقصد اداء ہو جاتا ہے لہٰذا اس کے اوپر سے ہاتھ کاٹنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (اور تیمم کو ید السارق پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے) کیونکہ تیمم، وضوء کا خلیفہ ہے اور خلیفہ مقدار میں اصل (وضوء) کا تابع ہوتا ہے (اس لئے تیمم میں کہنیوں تک مسح کرنا ہی مامور اور مشروع ہوا)

اشکال:

پاؤں پر مسح کرنا خلیفہ ہے غسل رجلین کا حالانکہ یہ خلیفہ مقدار میں اپنے اصل کے مخالف ہے (کیونکہ پاؤں کے نچلے حصہ کا مسح مشروع نہیں ہے)

جواب:

اگر ہم تسلیم کرلیں کہ یہ مسح علی الخفین غسل رجلین کا خلیفہ ہے اور اس میں اپنی اصل کے بقدر مسح کرنے کا حکم نہیں ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل نے مسح علی الخفین جو مقدار بتائی ہے اس وجہ سے یہاں یہ قاعدہ چھوڑ دیا ہے (کہ اصل کو خلیفہ کی مقدار میں تابع بنایا جائے)

باب

(بغیر ترجمہ)

باب ماجاء فی الرجل یَقْرَأُ القرآن علی کُلِّ حَالٍ مالم یَکُنْ جُنُباً

☆حدثنا ابو سعیدٍ عبد اللہ بن سعیدٍ الاشَجُّ حدثنا حفصُ بنُ غِیَاثٍ وعُقْبَۃُ بنُ خالدٍ قالا: حَدَّثَنَا الاعمش وابنُ اَبی لیلَی عن عَمْرِو بنِ مُرَّۃَ عن عبد اللہ بن سلمۃ عن علی قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یُقْرِئُنَا القُرْآنَ علی کُلِّ حَالٍ مالَمْ یَکُنْ جُنُباً.

---

(۱) مصنف نے "فاقطعوا ایدیھما" سے جو قیاس کیا ہے کہ یہاں پر قطع مطلق ہے اور اس سے مراد چور کے ہاتھ کو گٹوں تک کاٹنا ہے تو تیمم میں بھی "ایدی" مطلق ہے تو وہاں گٹوں تک تیمم مراد ہے یہاں سے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں۔

قال ابو عیسی: حدیثُ علی حدیث حسن صحیحٌ.

و·ـہ قال غیرُ واحد من اهل العلم من اصحاب النبی ﷺ والتابعین قالوا: یَقرأُ الرجلُ القرآن علی غیر وضوء، ولا یقرأُفِی المُصْحَفِ اِلّا وهو طاهرٌ.

وبه یقول سفیانُ الثوریُّ، والشافعیُّ، واحمدُ، واسحٰقُ.

(یہاں مطلق باب آیا ہے جبکہ بعض نسخوں میں یہ ترجمۃ الباب قائم کیا گیا ہے)

حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ ہمیں ہر حالت میں قرآن پڑھایا کرتے تھے۔ سوائے اس کے کہ حالتِ جنابت میں ہوں۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث علی حسن صحیح ہے۔ اور یہی صحابہ وتابعین میں سے اہل علم کا قول ہے۔ ان حضرات نے کہا ہے کہ بے وضو شخص کے لیے قرآن پڑھنا جائز ہے لیکن قرآن پاک کو چھو کر اس وقت تک نہ پڑھے جب تک وضو نہ کرلے۔ یہی قول ہے امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ اور اسحٰقؒ کا

قوله مالم یکن جنباً ۔۔۔۔ یہ امام بخاریؒ کے خلاف حجت ہے۔

﴿تشریح﴾

یہ باب مطلق ہے اس سے اشارہ ہے کہ گذشتہ ابواب کے ساتھ اس باب کی کچھ مناسبت ہے لیکن اس کا مضمون گذشتہ ابواب کے مضمون میں داخل نہیں ہے۔

قوله: لا یقرأ فی المصحف الا وهو طاهر

یعنی جو آدمی قرآن کو ہاتھ سے پکڑ کر تلاوت کرنا چاہتا ہے تو اس کا باوضوء ہونا ضروری ہے اور اگر وہ قرآن کو دیکھ کر پڑھ رہا ہے لیکن قرآن کو چھوتا نہیں تو اس کے لئے بغیر وضوء کے قرآن دیکھ کر پڑھنا جائز ہے۔(۱)

باب ماجاء فی البول یصیبُ الأرضَ

☆حدثنا ابنُ ابی عُمَرَ وَسَعِیدُ بنُ عبد الرحمٰن المَخزُومِیُّ قالا: حدثنا سفیانُ بنُ عُیَیْنَةَ عن

---

(۱) جنبی کے قرأتِ قرآن کے متعلق مسئلہ گزر چکا ہے۔ بے وضوء آدمی کے قرآن پڑھنے کے متعلق علامہ زرقانی لکھتے ہیں کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ اس کے لئے تلاوت قرآن جائز ہے ہاں بعض شاذ اقوال اس کے خلاف ہیں۔ ابن رشد فرماتے ہیں جمہور کے مذہب میں تلاوتِ قرآن جائز ہے۔ بعض علماء ابوجہم کی وہ حدیث جو سلام کے جواب دینے سے متعلق ہے اس سے استدلال کرتے ہیں کہ تلاوتِ قرآن بھی جائز نہیں جمہور کے دلائل کی تفصیل اوجز المسالک میں ہے۔ یا ائمہ اربعہ کے بعد ان دلائل کی ضرورت بھی نہیں رہتی۔

دوسرا مسئلہ بے وضوء قرآن کو چھونا: جمہور ائمہ اربعہ کے نزدیک قرآن شریف وہی چھوسکتا ہے جو حدث اصغر واکبر سے پاک ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "لا یمسه الا المطهرون" داؤد ظاہری، ابن حزم اور بعض سلف کا اس میں اختلاف ہے جیسا کہ اوجز میں ہے۔

الزھریّ عن سعید بنِ المُسَیَّبِ عن ابی ھریرۃ قال: دَخَلَ اَعْرَابِیٌّ المسْجِدَ، والنبیُّ ﷺ جَالِسٌ، فَصَلّٰی، فَلَمَّا فَرَغَ قال: اللّٰھُمَّ ارْحَمْنِی وَمُحَمَّداً وَلَا تَرْحَمْ مَعَنَا اَحداً، فَالْتَفَتَ الیہ النبیُّ ﷺ فقال: لَقَدْ تحَجَّرْتَ وَاسِعاً، فَلَمْ یَلْبَثْ اَنْ بَالَ فِی المَسْجِدِ، فَاَسْرَعَ اِلَیْہِ النَّاسُ، فقال النبی ﷺ: اَھْرِیقُوا عَلَیْہِ سَجْلاً مِنْ مَاءٍ، اَوْ دَلْواً مِنْ مَاءٍ، ثُمَّ قال: اِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُیَسِّرِینَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِینَ.

☆قال سعیدٌ: قال سفیانُ: وحدثنی یحیی بنُ سعیدٍ عن انس بن مالکٍ نحوَھٰذا.

قال : وفی الباب عن عبدِ اللّٰہ بن مسعودٍ، وابن عباسٍ وواثلۃبن الاَسْقَعِ.

قال ابو عیسی: و ھٰذا حدیث حسن صحیح.

والعملُ علی ھٰذا عند بعض اھل العلم . وھو قولُ احمدَ، واسحٰقَ. وقد رَوَی یونسُ ھٰذا الحدیث عن الزھریّ عن عُبَیْدِ اللّٰہِ بنِ عبدِ اللّٰہِ عن ابی ھریرۃ.

باب ہے اس بیان میں کہ پیشاب زمین پر لگ جائے (تو اسے کیسے پاک کیا جائے گا)

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک اعرابی مسجد میں داخل ہوا اور حضور ﷺ بیٹھے ہوئے تھے پھر اس نے نماز پڑھی پھر نماز سے فارغ ہوا تو اس نے کہا کہ اے اللہ مجھ پر رحم کر اور محمد ﷺ پر رحم کر اور ہمارے ساتھ کسی پر رحم نہ کر۔ حضور ﷺ اس کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا کہ تو نے اللہ کی وسیع رحمت کو تنگ کر دیا۔ پھر تھوڑی دیر ٹھہرا تھا کہ اس نے مسجد میں پیشاب کر دیا۔ لوگ اس کی طرف دوڑنے لگے۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ اس کے اوپر پانی کا ایک ڈول ڈال دو...... یا فرمایا سجلاً من ماء ...... پھر فرمایا تم لوگوں کو تو آسانی کے لیے بھیجا گیا ہے تم لوگ مشقت میں ڈالنے کے لیے نہیں بھیجے گئے۔

سعید استاد نے کہا کہ سفیان استاد نے کہا کہ حدثنی یحییٰ بن سعید عن انس بن مالک نحوھذا

وفی الباب: باب میں عبداللہ بن مسعودؓ، ابن عباسؓ، واثلہؓ بن الاسقع سے روایات ہیں۔

قال ابوعیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور بعض اہل علم کا اس پر عمل ہے۔ اور امام احمدؒ اور اسحٰقؒ کا یہی قول ہے اور اس حدیث کو یونس نے زہری سے انہوں نے عبیداللہ بن عبداللہ سے انہوں نے ابو ہریرہؓ سے نقل کیا ہے۔

......﴿ آخرُ کتابِ الوضوءِ ﴾......

﴿تشریح﴾

قولہ: ولا ترحم معنا احداً

اس اعرابی نے یہ دعاء اس لئے مانگی کہ اس کے گمان میں یہ تھا جب ایک شی میں بہت سے حصہ دار ہوتے ہیں تو ان کو تھوڑا تھوڑا حصہ ملتا ہے اس لئے اس نے یہ دعاء کی کہ اس رحمت میں کسی تیسرے کو شریک نہ کیجئے۔ اس اعرابی کو اللہ تعالیٰ کی وسیع رحمت کا علم نہ تھا۔

اهریقوا علیه سجلاً من ماء(۱)

طریقہ تطہیر:

اس ڈول کے بہانے کا یہ فائدہ ہے کہ جب ماء جاری کو گندگی کے اوپر بہادیا جائے تو پانی کے جاری ہونے کی وجہ سے زمین پاک ہوجاتی ہے کیونکہ ماء جاری کے جاری ہونے کے بعد جب اس میں کوئی نجاست مل جائے تو وہ پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ نجاست کے غلبہ کی وجہ سے پانی کا ایک وصف نہ بدل جائے۔ اور یہ امر بدیہی ہے کہ یہاں پانی کا ایک وصف تبدیل نہیں ہوا تھا کیونکہ نجاست کا کچھ حصہ زمین میں جذب ہوگیا نیز صحابہ نے اس اعرابی کو چلا کر منع کیا تھا، تو اس اعرابی نے پیشاب بہت کم کیا ہوگا (یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ صحابہ اس اعرابی کو منع کرتے رہے اور یہ صاحب پیشاب کرتے رہے۔ از مترجم) لہٰذا جب یہ تھوڑی سی نجاست اتنے کثیر پانی کے ساتھ ایک جگہ جمع ہوگی تو وہ پانی پاک ہوگا' ناپاک نہیں (کیونکہ نجاست پانی پر غالب نہیں)

ایک مشہور توجیہ:

مشہور توجیہ یہ ہے کہ بدبو کو دور کرنے کے لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر پانی بہانے کا حکم فرمایا تھا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ پانی ڈالنے سے نجاست کے اثرات پھیل جائیں گے جس سے اس جگہ پر کھڑے ہونے والے شخص کو طبعی کراہت نہ رہے گی اور یہ بھی ممکن ہے کہ مسجد کے کنارے پر یہ پیشاب ہوا تھا، لہٰذا پانی بہا کر اس گندگی کو مسجد سے باہر نکالدیا گیا ہو اور یہ نجاست مسجد کے باہر جمع ہوگئی ہو۔

پہلی توجیہ (۲) اور آخر توجیہ کے مطابق یہ زمین مطلقاً پاک ہوگی اور اس کے پاک ہونے کے لئے زمین کے خشک ہونے کا انتظار نہیں کیا جائے گا، اور درمیان والی دونوں توجیہ کے مطابق زمین کے خشک ہونے کے بعد اس پر پاکی کا حکم لگے گا، فتفکر (۳)۔

قولہ: انما بعثتم میسرین آسانی کے یہاں دو معنی ہوسکتے ہیں:

صحابہ نے اس اعرابی کو بلند آواز سے ڈانٹنا شروع کردیا تھا اس پر یہ حکم فرمایا کہ اس کو ڈانٹو نہیں نرمی سے کہو۔ دوسرا مطلب: یا یہ مطلب ہے کہ بعض لوگوں نے مشورہ دیا تھا کہ اس جگہ کو کھودا جائے اور اس کی مٹی کو باہر نکالا جائے اور اس کی جگہ پاک مٹی ڈال کر مسجد کی زمین کو برابر کرنا چاہئے تاکہ اس پر نماز پڑھی جاسکے (تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی ضرورت نہیں تم لوگ تو آسانی کے لئے بھیجے گئے ہو لہٰذا ایک ڈول پانی بہانے سے زمین پاک ہوجائے گی۔ از مترجم) واللہ اعلم۔ **تمت کتاب الطهارة**

ربنا تقبّل منا انک انت السمیع العلیم وَتُبْ عَلَیْنَا اِنَّ انت التوّاب الرَّحِیْمُ

---

(۱) یہ حدیث حنفیہ کے مذہب کے مخالف نہیں ہے بعض شراح حدیث کو یہ وہم ہوا ہے کہ یہ حنفیہ کے خلاف ہے۔ اوجز المسالک۔

(۲) پہلی توجیہ سے مراد یہ ہے کہ جو حضرت نے شروع میں ذکر کی ہے کہ نجاست ماء جاری کے ساتھ مل جائے تو زمین پاک ہوجاتی ہے الخ۔

اور آخری توجیہ سے مراد یہ ہے کہ پیشاب مسجد کے کونے میں واقع ہوا تھا، لہٰذا پانی بہا کر پیشاب کو مسجد سے نکال دیا گیا۔

"وسطین" سے مراد یہ ہے کہ پانی بدبو کو زائل کرنے کے لئے بہایا گیا اور دوسری توجیہ نجاست کے اثرات کو پھیلانے کے لئے پانی بہایا گیا۔

(۳) حضرت سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے بذل میں اور احقر نے اوجز المسالک میں اس حدیث میں مختلف عمدہ بحثیں ذکر کی ہیں، فارجع الیهما.

نَصْرٌ مِّنَ اللّٰهِ وَفَتْحٌ قَرِيْبٌ وَّبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ

نصر الباری

شرح اردو

صحیح البخاری

مولفہ

حضرت العلامہ مولانا محمد عثمان غنی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث مظاہر العلوم وقف سہارنپور

شاگرد رشید شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ

جلد: اوّل — پارہ: ۱ — باب: ۱ - ۹۵ — حدیث: ۱ - ۱۳۴

کتاب الوحی، کتاب الایمان، کتاب العلم

ناشر مکتبۃ الشیخ

۳/۴۴۵، بہادرآباد، کراچی نمبر ۵۔ فون: 021-34935493